

فردوسی برون مرز

دکتر محمد بقایی ماکان



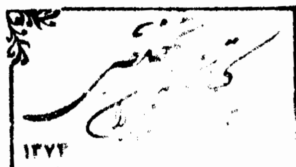
تردیدی نیست که فرزانهٔ توس در تاریخ فرهنگ ایران چهره‌ای است کاملاً استثنایی که نمی‌توان کسی را از حیث تعلق‌خاطر به ارکان هویت ایرانی با وی قیاس کرد. منزلتش چندان رفیع است که هر ایرانی یقین دارد که تا فردوسی هست، ایران هست. این دو نام چنان در هم آمیخته‌اند که جدایی‌شان ناممکن است. بنابراین قرار دادن چهرهٔ دیگری در کنار فردوسی از منظر ایران‌دوستی و شیفتگی به فرهنگ و زبان سرزمینی به نام ایران آن هم چهره‌ای از برون مرز مایهٔ شگفتی خواهد بود. ولی حقیقت این است که پس از فردوسی دیگر هیچ اندیشمند و شاعر پرآوازه‌ای را چه در درون مرز و چه در برون مرزهای ایران به‌جز از اقبال عظیم‌الشأن نمی‌یابیم که همانند فردوسی بزرگ به ایران و آنچه از آن است، عشق ورزیده باشد. اقبال عشق ستایش‌انگیزش را نسبت به این خاک فرهنگ‌پرور که از پایه‌گذاران مدنیت بشری است از جایی می‌آغازد که *شاهنامه* به آخر می‌رسد.





ISBN: 978-600-5963-30-4

فردوسیِ برون‌مرز



هنوز همنفسی در چمن نمی‌بینم
بهار می‌رسد و من گل نخستینم
به آب جو نگرم، خویش را نظاره کنم
به این بهانه مگر روی دیگری بینم
به خامه‌ای که خط زندگی رقم زده است
نوشته‌اند پیامی به برگ رنگینم
دلم به دوش و نگاهم به عبرت امروز
شهید جلوه‌ی فردا و تازه آیینم
ز تیره خاک دمیدم قبای گل بستم
وگرنه اختر وامانده‌ای ز پروینم

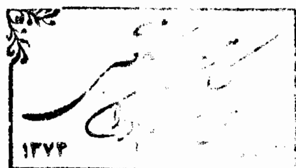
اقبال

به نام خداوند جان و خرد

فردوسی برون مرز

نگاهی دیگر به اندیشه های بنیادی اقبال لاهوری

دکتر محمد بقایی ماکان





نشر ترفند

سرشناسه	: بقایی ماکان، محمد، ۱۳۲۳-
عنوان و نام پدیدآور	: فردوسی برون‌مرز: نگاهی دیگر به اندیشه‌های بنیادی اقبال لاهوری / دکتر محمّد بقایی ماکان.
مشخصات نشر	: تهران: ترفند، ۱۳۹۵.
مشخصات ظاهری	: ۲۷۶ ص.
فروست	: نشر ترفند؛ شماره ۱۳۸.
شابک	: ۴-۳۰-۵۹۶۳-۶۰۰-۹۷۸
وضعیت فهرست‌نویسی	: فیپا
یادداشت	: نمایه.
عنوان دیگر	: نگاهی دیگر به اندیشه‌های بنیادی اقبال لاهوری.
موضوع	: اقبال لاهوری، محمد، ۱۸۷۷ - ۱۹۳۸ -- نقد و تفسیر
موضوع	: شعر فارسی -- قرن ۱۴ -- تاریخ و نقد
رده‌بندی کنگره	: ۸۲۱۳۹۵۱۳ی۷الف / PIR۹۲۳۹
رده‌بندی دیویی	: ۸فا۱/۶۲۰۸
شماره‌ی کتابشناسی ملی	: ۴۰۹۷۱۹۵



تلفن: ۶۶۹۵۵۴۴۱ _ ۰۹۱۲۰۳۸۰۸۶۸

فردوسیِ برون مرز

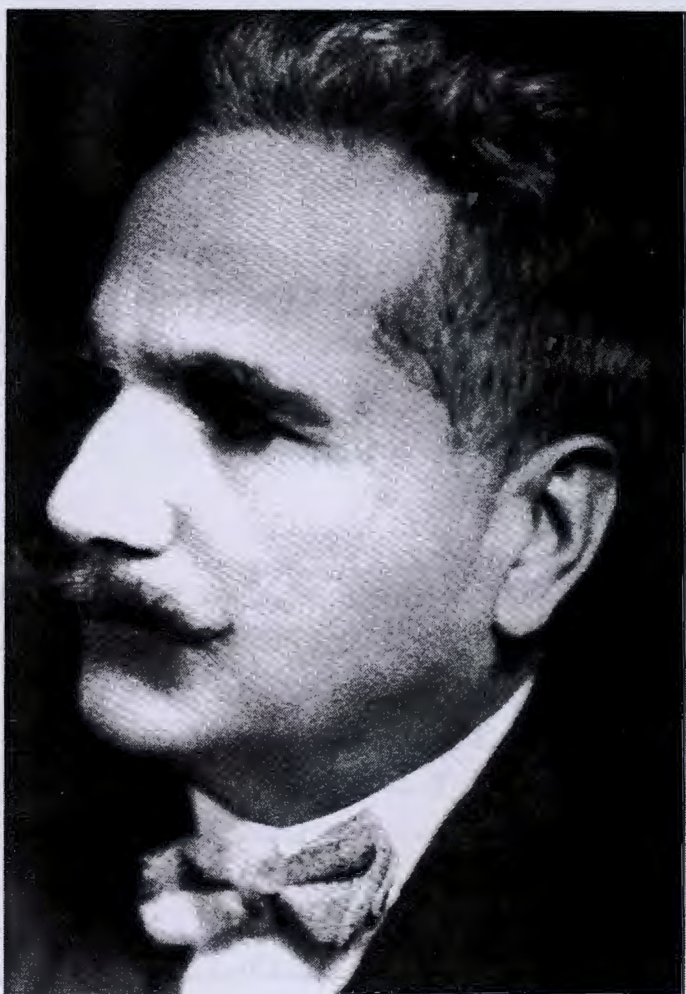
نگاهی دیگر به اندیشه‌های بنیادی اقبال لاهوری

دکتر محمّد بقایی ماکان

نوبت چاپ نخست ۱۳۹۵ ● **شمارگان** ۵۰۰ نسخه

قیمت ۲۰۰۰۰ تومان ● **شماره نشر** ۱۲۸

شابک ۴-۳۰-۵۹۶۳-۶۰۰-۹۷۸



محمد اقبال لاهوری (۱۳۱۷ ــ ۱۲۵۴خ.)

به مصاحب ارجمندم، شاعرفردوسی‌سرشت

استاد ادیب برومند

اقبال و ایران

اگر از من بپرسند:
بزرگ‌ترین رویداد تاریخ اسلام کدام است؟
بی‌درنگ خواهم گفت:
فتح ایران.
اگر بگویند:
چرا؟
پاسخم این است که:
جنگ نهاوند، نه تنها کشوری آبادان و زیبا را نصیب عربان کرد، بلکه تمدن و فرهنگی کهن را نیز در اختیارشان نهاد و تازیان به این ترتیب با ملتی روبه‌رو شدند که توانست از عناصر آریایی و سامی، تمدن جدیدی به‌وجود آورد.



تمدن اسلامی حاصل آمیختگی اندیشه‌های آریایی و سامی است. به کودکی می‌ماند که لطافت را از مادری آریایی و صلابت را از پدری سامی به ارث برده باشد.
اگر اعراب نمی‌توانستند ایران را تسخیر کنند، تمدن اسلامی ناقص می‌ماند.



مسلمانان با فتح ایران به همان اندازه سیراب شدند که رومیان از فتح یونان.



پارسی‌های هند نه زبان دارند، نه ادبیات و نه آثار مکتوب. با این همه به زبان فارسی با نفرت و حقارت نگاه می‌کنند؛ زیرا می‌پندارند که مستعرب شده. افسوس که آنان از ادبیات فارسی غافلند، وگرنه درک می‌کردند که عربیت هیچ دخالتی در آن ندارد، بلکه در رگ و ریشه‌اش رنگ زرتشتی دیده می‌شود.



هیچ زبانی بجز پارسی نمی‌تواند اندیشه‌هایم را برتابد.



در پیش از اسلام نیز گرایش طبیعی به فلسفه‌ی وجودی در ملت ایران وجود داشت و گرچه اسلام تا مدتی نگذاشت این فلسفه رشد کند، ولی پس از مدتی ذوق طبیعی و اجدادی این ملت به‌خوبی ظاهر شد... و به‌این ترتیب ادبیات جدیدی میان مسلمانان رواج یافت که اساس آن بر وحدت وجود بود.



فکر لطیف ایرانی به یاری فلسفه یونانی به خود آمد، از آن نیرو گرفت و سپس آن را در خود مستحیل کرد.



زرتشت به‌عنوان یک حکیم درخور حرمتی عظیم است، زیرا نه‌تنها با روحی فلسفی به کثرت جهان عینی نگریست، بلکه کوشید ثنویت را در وحدتی والاتر بنشاند. او پی برد که هیچ‌گاه نمی‌توان تشتت طبیعت را تبیین کرد، مگر این‌که نیرویی اختلاف‌افکن به ذات خدا نسبت داد.



برجسته‌ترین امتیاز معنوی ایرانیان گرایش آنان به تعقل فلسفی است.



جنگاوران ریگزارهای عربستان استقلال سیاسی ایران کهن را از میان بردند، ولی نتوانستند آزادی فکر ایرانیان را یکسره فرونشانند.

فهرست

پیشگفتار ۱۱
فردوسیِ برون‌مرز ۱۵
زندگی و آثار مستمندترین شوالیه ۲۷
اقبال و شرق از خود رمیده ۵۹
اقبال و غرب اندیشی ۷۹
درون‌مایه فلسفه اقبال ۹۳
حیات منفرد منِ آدمی ۱۰۱
تعلیم و تربیت از دیدگاه اقبال ۱۰۹
بازسازی اندیشه دینی از نگاه اقبال ۱۲۷
مولوی، حافظ و اقبال ۱۴۳
دیدگاه‌های عرفانی اقبال ۱۵۳
مولوی، نیچه و اقبال ۱۷۱
اقبال و مشکل اساسی نیچه ۱۹۷
اقبال و جمال‌الدّین اسد آبادی ۲۰۳
شعر از نگاه اقبال ۲۲۳
نمایه‌ی نام‌ها و موضوعات ۲۵۹

پیشگفتار

زمانی که اقبال به جاودانگی پیوست، نام و نشان چندانی از وی در ایران نبود و جز افرادی معدود که تعدادشان از انگشتان دست تجاوز نمی‌کرد، کسی نمی‌دانست فرزانه‌ای به نام محمّد اقبال لاهوری با سرودن نه هزار بیت شعر حکیمانه فارسی، آتش فرو مرده زبان و ادب فارسی را که می‌رفت در شبه‌قاره بدل به خاکستر شود بار دیگر شعله‌ور کرد. آوازهٔ او در جهان، ابعاد مختلف دارد ولی در ایران بیشتر به‌واسطه شعرش شهرت یافته است. نخستین مقاله‌ای که در معرفی اقبال در ایران به چاپ رسید از محمدعلی داعی‌الاسلام بود با عنوان «اقبال و شعر فارسی» که بسیار مورد توجه اهل ادب قرار گرفت. پس از آن شادروانان سعید نفیسی و محمد محیط طباطبایی که با اقبال مکاتبه نیز داشته‌اند مقالاتی درباره وی نگاشتند. تاریخ نامه‌های اقبال به سعید نفیسی ۲۶ اوت و ۱۴ نوامبر ۱۹۳۲ است.

سروده‌های اقبال با معرفی و ستایش بزرگان ادب فارسی ذهن ایرانیان را به خود معطوف کرد که ذکر تفصیلی آن از حوصله این مقدمه بیرون است. آثار فارسی اقبال در مدتی اندک که شاید به بیش از سه دهه نمی‌رسد، یعنی از زمانی که نخستین مقالات درباره وی در مطبوعات ایران به نگارش درمی‌آید و نخستین مجالس سخنرانی برای معرفی آثارش تشکیل می‌شود، از چنان شهرت و محبوبیتی برخوردار می‌گردد که معروفیتی همسنگ بزرگ‌ترین شاعران زبان فارسی نظیر فردوسی، مولوی، حافظ و سعدی می‌یابد. امروز ممکن است در شهرهای دورافتاده کشور کسانی باشند که سنایی و جامی و فخرالدین عراقی را به رغم گذشت سده‌ها به‌درستی نشناسند و یا اصلاً نشناسند، ولی کمتر کسی است که پس از فقط چند دهه از حیات

وی، نداند که اقبال شاعر و اندیشمندی است از مردم پاکستان که نامش بوی ایران را می‌دهد.

چهره‌های مشخصی که این رایحه را در پیش از سال ۵۷ در کشور پراکندند و آثاری مستقل راجع به وی در قالب تألیف و یا ترجمه پدید آوردند، عبارتند از: شادروانان مجتبا مینوی، غلامرضا سعیدی، محمدتقی مقتدری، علی شریعتی، احمد آرام و امیرحسین آریانپور که هریک او را از منظری نگریستند. نخستین اثری که درباره اقبال، چهار سال پس از فوت وی در ایران به سال ۱۳۲۶ منتشر شد، کتابی است کم‌ورق از مرحوم محمدتقی مقتدری با عنوان «متفکر و شاعر اسلام.» آثاری هم به‌طور اتفاقی در پیش از انقلاب درباره اقبال و آثار وی از برخی محققان و ادب‌دوستان انتشار یافت که درواقع نگاهی گذرا و معرفی‌گونه به شعر اقبال و شیوهٔ تفکر او بوده است که پدیدآورندگانش داعیه اقبال‌شناسی هم نداشته‌اند، نظیر کتابی که آقای اسلامی ندوشن تحت عنوان «دیدن دگرآموز» گرد آورد، یا مقالاتی که از شادروانان علی‌محمد رجایی خراسانی و یا غلامحسین یوسفی به چاپ رسیده است.

تمامی این تلاش‌های پرارج در پیش از انقلاب اسلامی، گرچه تحت عنوان «اقبال‌شناسی» جای می‌گیرد، ولی مبین ابعاد مختلف شخصیت اقبال نیست. آنچه در اقبال‌شناسی قبل از انقلاب کاملاً محسوس است، توجهی است که تنها به شعر او و تاحدی به فلسفه خودی می‌شود و محققان ایرانی چنان که باید گام در نهانخانه تفکر اقبال نمی‌گذارند. ترجمه‌هایی که در آن ایام از آثار اقبال صورت می‌گیرد بدون توجه به زمینه‌های ذهنی و شیوه تفکر اوست. کتاب ***Reconstruction of Religious Thought in Islam*** با عنوان «***احیاء تفکر دینی در اسلام***» ترجمه می‌شود، حال آن‌که مقصود اقبال از ***reconstruction*** بازسازی و بازفهمی است، نه revival. به همین نسبت در دیگر برداشت‌هایی که از آثار وی شده به‌دلیل عدم آشنایی کامل، خطاهای بزرگ راه یافته. از جمله نوع تلقی وی از مفهوم خدا، وطن، جامعه، جوانان، هنر، عرفان، شعر و بسیاری موضوعات دیگر که در آثار وی مطرح شده است.

بعد از انقلاب نگاه اندیشمندان و اقبال‌پژوهان ایرانی به آثار این فرزانه بسیار

دقیق‌تر و حساس‌تر شده است. در اسفندماه ۱۳۶۴ که کنگره جهانی بزرگداشت علامه اقبال در دانشگاه تهران برگزار شد، تأثیر عمیقی بر نسل حقیقت‌جویی گذاشت که طالب فهم صحیح مسایل اجتماعی، سیاسی و اخلاقی و دینی بودند که تحولی عظیم در جامعه‌شان پدید آورد. آثار اقبال و تجزیه و تحلیل آنها یکی از راه‌های پاسخ به این نیاز بود. در کنفرانس یادشده ابعاد گونه‌گون شخصیت اقبال مطرح شد و اهل فکر و مطالعه که تاکنون شنیده بودند او شاعری است اندیشمند که از شعر برای تبلیغ دیدگاه‌های اصیل و انسانی خود بهره می‌گیرد، دانستند که نه‌تنها حب وطن را نفی نمی‌کند، بلکه طالب سرزمینی به نام وطن است و پایه‌ریز کشوری مستقل. دانستند اندیشمندی است که جهان اسلام را متحد می‌خواهد، دریافتند که فیلسوفی است اهل زندگی و عمل و مروج پراگماتیسم؛ فرزانه‌ای که مولوی این زمانه است، دانستند که نه غربی است و نه شرقی، بلکه در هردوی آنها خیر و شر می‌بیند. دانستند که عارفی است تکثرگرا که از اناالحق حلاج هم درمی‌گذرد، دانستند که توانایی نقد اکابر فلاسفه غرب را دارد و در مرتبه‌ای از اندیشمندی جای گرفته که می‌توان پذیرفت دستگاه فکری پدر فلسفه غرب و پیروانش را نقد کند، دانستند که برداشت‌هایش از دین سازگار با دنیای نوین است. به‌این ترتیب مطبوعات و دیگر رسانه‌ها نیز توجهی روزافزون به آثار اقبال نمودند و نویسندگان و اندیشمندان و محققان برجسته مقالات و تحقیقات متعدد در مورد آثار و افکار وی پدید آوردند.

حقیقت را اگر بخواهیم شیفتگی اقبال به‌عنوان فردی غیرایرانی به زبان فارسی و فرهنگ و تاریخ ایران بسیار غرورانگیز است. این اندیشمند پرآوازه را می‌توان در طریق عاشقان فرهنگ ایرانی، عاشق‌ترین عشاق نامید که بی‌گمان روح فردوسی بزرگ، سپاسگزار و ستایشگر این فرزانه کم‌نظیر است.

اقبال چهره‌ای است که در همان زمان حیاتش تقریباً آوازه‌ای جهانی داشت. زمانی که در اروپا می‌زیست به‌عنوان یک فیلسوف شناخته می‌شد. آثارش بی‌درنگ پس از انتشار مورد توجه مترجمان و شرق‌شناسان بزرگ غربی نظیر نیکلسون و آربری قرار گرفت و آنها را چندان عمیق یافتند که همانند آثار عرفانی و ادبی تراز اول

زبان فارسی به انگلیسی ترجمه نمودند. آثار وی به‌تدریج در سراسر جهان به‌ویژه در کشورهای اسلامی شناخته شد و خوانندگان فراوان یافت. در نزدیک به هشتاد سالی که از درگذشت وی می‌گذرد، افراد متعددی در بسیاری از نقاط جهان آراء وی را مورد تجزیه و تحلیل و بررسی تطبیقی قرار داده‌اند که حجم قابل ملاحظه‌ای را شامل می‌شود. تخمین می‌زنند که تا سال ۱۹۸۷ بالغ بر هژده هزار کتاب و رساله و مقاله درباره وی به رشته تحریر درآمده باشد.

در پایان لازم به ذکر است که در پاره‌ای موارد مشابهت‌های لفظی و محتوایی در برخی از فصل‌ها دیده می‌شود که با توجه به موضوع مورد بحث گریزی از تکرارشان نبوده است، زیرا شاهدی بارز در اندیشه محوری اقبال می‌باشند. این نکته از آن رو ذکر شد که دانسته شود، مؤلف به این موضوع از پیش توجه داشته است.

امید است این کتاب توانسته باشد ابعاد گسترده شخصیت فرزانه‌ای را که هر ایرانی روح خود را از منظری خاص با وی در پیوند می‌بیند در حد مقدور شرح کند.

م. ب. ماکان

پاییز ۹۴

۱

فردوسیِ برون‌مرز

اقبال یکی از نام‌آورترین اندیشمندان شرق است که آوازه و اعتباری جهانی دارد. علاقه وافرش به فرهنگ و ادب فارسی سبب شد تا اندیشه‌های گونه‌گونش را به‌رغم آشنایی و تسلط به چند زبان در قالب زبان فارسی بیان دارد و آثاری ماندگار از خود به‌جای گذارد که اکنون در زمره‌ی گنجینه‌ی ادب فارسی به‌شمار می‌آیند.

او پس از سرودن پنج هزار بیت شعر اردو، به زبان فارسی روی آوژد و بقیه اشعارش را که شامل نه هزار بیت است، به فارسی سرود و در توضیح چنین رویکردی اظهار داشت که «هیچ زبانی غیر از فارسی نمی‌تواند اندیشه‌هایم را برتابد.» حقیقت این است که اگر اقبال همانند مولوی به زبان فارسی رو نمی‌کرد، اقبالی چنین بلند نمی‌یافت. آوازه و اعتبارش در کشورهای فارسی‌زبان یا به عبارت دیگر در ایران فرهنگی سر در همین نکته دارد، وگرنه شاعر اندیشمند در شبه‌قاره یا دنیای اسلام کم نبود و نیست.

امروزه فهم اندیشه‌های اقبال و همچنین ورود به حوزه اقبال‌پژوهی بی‌استعانت از زبان فارسی نامیسر است. از همین‌روست که گرایش مجدد به زبان فارسی و فرهنگ

برآمده از ایران به‌منظور فهم صحیح آثار اقبال برای مردم شبه‌قاره و همه مراکز اقبال‌شناسی امری اجتناب‌ناپذیر است.

بنابراین می‌توان دریافت که اقبال سهمی عظیم در ترویج زبان و فرهنگ پارسی در خارج از مرزهای جغرافیایی ایران دارد. نتیجه این که تأثیر او از این منظر کم از حکیم توس نیست، منتها با این تفاوت که‌این یک در درون مرز و آن یک در برون‌مرزهای ایران به فرهنگ و زبانی واحد مهر ورزیده و موجب ترویج آن شده‌اند. ولی در این میان اگر انصاف را بخواهیم، اقبال حداقل از یک لحاظ برتر می‌نماید؛ زیرا علاقه‌اش فطری، ذاتی یا احتمالاً عظامی نیست که به‌نظر طبیعی جلوه کند، بلکه زیبایی و والایی زبان و فرهنگ فارسی او را به خود کشاند. اقبال، به‌رغم دانستن چند زبان، با گزینش زبان فارسی سبب شد تا این زبان که می‌رفت در شبه‌قاره به فراموشی سپرده شود، جانی تازه بگیرد و اخگرهایش که با از میان رفتن تیموریان زیر خاکستر ایام مدفون شده بود، بار دیگر به جلوه درآید.

تردیدی نیست که فرزانهٔ توس در تاریخ فرهنگ ایران چهره‌ای است کاملاً استثنایی که نمی‌توان کسی را از حیث تعلق‌خاطر به ارکان هویت ایرانی با وی قیاس کرد؛ نام او یادآور شکوه، عظمت، اقتدار و منزلت والای فرهنگ و مدنیت ایران است. تلاش و رنج‌هایش در زنده نگاه داشتن سنت‌ها، زبان و فرهنگ ایرانی چندان عظیم است که نام وی یادآور نام ایران و مرادف آن شده است. فردوسی تنها چهرهٔ فرهنگی در تاریخ ایران است که اثر بزرگش **شاهنامه** بیش از آثار دیگر اندیشمندان، شاعران، فیلسوفان و متکلمان ایرانی به زبان‌های خارجی ترجمه شده است. از این اثر سترگ تاکنون نزدیک به سی‌وهفت ترجمه به زبان‌های گوناگون صورت گرفته است. منزلتش چندان رفیع است که هر ایرانی یقین دارد که تا فردوسی هست، ایران هست.

این دو نام چنان درهم آمیخته‌اند که جدایی‌شان ناممکن است. بنابراین قرار دادن چهرهٔ دیگری در کنار فردوسی از منظر ایران دوستی و شیفتگی به فرهنگ و زبان سرزمینی به نام ایران، آن هم چهره‌ای از برون‌مرز، مایه شگفتی خواهد بود. ولی حقیقت این است که پس از فردوسی دیگر هیچ اندیشمند و شاعر پرآوازه‌ای را چه در

درون‌مرز و چه در برون مرزهای ایران، به‌جز از اقبال عظیم‌الشأن نمی‌یابیم که همانند فردوسی بزرگ به ایران و آنچه از آن است عشق ورزیده باشد. اقبال عشق ستایش انگیزش را نسبت به این خاک فرهنگ‌پرور که از پایه‌گذاران مدنیت بشری است از جایی می‌آغازد که *شاهنامه* به آخر می‌رسد.

این که آیا می‌توان چنین مقایسه‌ای را پدید آورد و اقبال را از این چشم‌انداز در کنار چهره‌ای چندان شکوهمند و پرهیمنه نشاند که سطوت دماوند در برابرش رنگ می‌بازد، لازم است اول بدانیم که اقبال کیست؟

او چهره‌ای است معتبر با تقریباً دوازده شخصیت مستقل که در فردیتی به نام اقبال جمع آمده‌اند؛ یعنی مردی است فیلسوف، شاعر، اصلاحگر، مربی، جامعه‌شناس، سیاستمدار، حقوقدان، قرآن‌پژوه، ایران‌شناس، زباندان، تاریخدان و اسلام‌شناس. آوازهٔ وی در جهان ریشه در ابعاد گونه‌گون اندیشه‌اش دارد. نخست این که به‌عنوان فیلسوفی نامبردار، دارای دستگاهی فلسفی است؛ عنوانی که نمی‌توان به بسیاری از فیلسوفان معروف مانند فیخته و برگسون داد. دیدگاه‌های فلسفی او در اغلب دانشگاه‌های جهان اسلام و نیز دنیای غرب آموخته می‌شود. دیگر آن که شاعر بزرگی است و شعرش همه بیت‌الغزل معرفت، چندان که بسیاری از بزرگان شعر و ادب فارسی از بهار و دهخدا و نفیسی و تقی‌زاده و فروزان‌فر گرفته تا مینوی و صورتگر و صادق نشأت و حبیب یغمایی و زرین‌کوب و صفا و معین و خطیبی او را ستوده و به وی عنوان «مولوی عصر» داده‌اند. علاوه‌بر این شاعران نوگرا و متاخر مانند اخوان، رحمانی، بهبهانی و ادیب برومند از او ستایش‌های افتخارآمیز نموده‌اند. نادرپور در ابیات آغازینِ قصیده‌ای در وصف وی می‌گوید:

ای بلند اقبال! فردوسی سرشت
عالم از طبع تو خرم چون بهشت
ای پس از شهنامه‌پرداز کهن
کس نکشته همچو تو، تخم سخن

ای که بردی رنج‌ها در سال سی
تا سخن نو آوری در پارسی
ای که با نظم دری کاخی بلند
ساختی از باد و باران بی‌گزند

و در پایان با تضمین بیتی از اقبال که دلیلی بر علاقه وافرش به زبان فارسی است با کنایه به کسانی که وقتی از او سخن می‌گویند مهم‌ترین ویژگی اقبال یعنی تعلق‌خاطر ستایش انگیزش را به فرهنگ و زبان فارسی، عمداً یا سهواً به طاق نسیان می‌سپارند، می‌گوید که کاش ایران‌دوستی را از او می‌آموختند:

کاشکی نام‌آوران انجمن
در کتابات خوانده بودند این سخن
«گرچه هندی در عذوبت شکّر است
طرز گفتار دری شیرین‌تر است»

بهار که خود مورد تمجید سخنوران نامی است در ستایش از وی می‌گوید:

قرن حاضر خاصه‌ی اقبال گشت — واحدی کز صد هزاران برگذشت
شاعران گشتند جیشی تار و مار — وین مبارز کرد، کار صد هزار

و صادق سرمد در تمجیدش گفت:

اگرچه مرد بمیرد به گردش مه و سال — نمرده است و نمیرد محمد اقبال
حیات صورتش ار طی شده است، طی نشود — حیات سیرتش، ار طی شود هزاران سال
درود باد به لاهور و خطه‌ی پنجاب — که زاد و پرورد، این شاعر خجسته‌خصال

ادیب برومند ضمن قصیده‌ای در ستایش از وی می‌گوید:

زان مرد نکونام، زمان راست، همی فخر — زین نخل برومند، زمین راست همی بار
آن عالِم یکتا، به وطن منشأ تعلیم — آن مشعل تابان، به جهان مطلع انوار
شد در نظر ملت خود «شاعر ملی» — و آمد به برش خصم قوی پنجه به زنهار

دکتر شریعتی که کتابی درباره اقبال دارد، او را «علی‌گونه‌ای» توصیف می‌کند در قرن بیستم، و مرحوم مطهری به‌رغم آن‌که منتقد دیدگاه‌های اوست، در نوشته‌هایش

از وی با عنوان «معظم‌له» یاد می‌کند. بسیاری از نقاشان سوررئالیست در شبه‌قاره چنان قداستی برایش قایلند که تصاویرش را به‌صورت فرشته‌ای ترسیم می‌کنند یا بر گرد چهره‌اش هاله‌ای از نور پدید می‌آورند که درواقع نماد قداست و نهایت حرمت است. غلام قادر گرامی (۱۹۲۷ ـ ۱۸۵۶ م.) شاعر پارسی‌گوی شبه‌قاره همین احساس را در قالب بیتی بیان نموده:

در دیده معنی نگهان، حضرت اقبال   پیغامبری کرد و پیمبر نتوان گفت

جذابیت آثار اقبال چندان است که استادان بزرگ شرق‌شناس نظیر نیکلسون و آربری که آثار تراز اول و تثبیت شده زبان فارسی مانند ***مثنوی معنوی*** و ***منطق‌الطیر*** را به انگلیسی برگرداندند، مثنوی‌های ***اسرار خودی*** و ***جاویدنامه***‌اش را هم که از ارزنده‌ترین آثار گنجینه ادب فارسی است به انگلیسی درآوردند که بعد به دیگر زبان‌ها ترجمه شد، از جمله پروفسور آنه مری شیمل ***جاویدنامه*** را به آلمانی و ترکی ترجمه نمود که هرمان هسه نویسنده پرآوازه آلمانی و برنده نوبل ۱۹۴۸[1] مقدمه‌ای در ستایش اقبال و اثر عظیم او بر آن نگاشت. شیمل که با آثار متنوع و خیره‌کننده‌اش شرق‌شناسان بزرگی مانند هانری کربن و لویی ماسینیون را تحت تأثیر قرار داد و در انتقال شرق‌شناسی به آلمان همان نقشی را ایفاء نمود که فیلسوفان بزرگ این کشور در جابه‌جایی فلسفه از یونان به آلمان، کتابی مستقل به نام ***بال جبریل***[2] در شرح دیدگاه‌های اقبال دارد. او از شیفتگان و ستایشگران اقبال است و پس از عالیجناب مولوی نخستین چهره‌ای که ذهنش را به خود مشغول می‌دارد، حضرت اقبال است که او را همتای جلال‌الدین بلخی در قرن بیستم می‌داند. از جمله آثار ارزشمندی که از شیمل به فارسی ترجمه شده می‌توان از دو کتاب ***شکوه شمس*** و ***محمد رسول خدا***[3] نام برد. او در کتاب نخستین ضمن ستایش از اقبال اندیشه‌اش را به منشوری تشبیه می‌کند با انوار رنگ در رنگ «که قلب خوانندگان آثارش را به آتش می‌کشد.» در کتاب

۱ـ یک سال پس از پیدایش کشور پاکستان (۱۹۴۷) و ده سال پس از درگذشت اقبال (۱۹۳۸).

۲ـ این کتاب به‌رغم آن که بیش از نیم قرن از تألیف آن می‌گذرد، هنوز به فارسی ترجمه نشده.

۳ـ دو ترجمه ستایش‌انگیز از شادروان حسن لاهوتی.

دوم که مشتمل بر دوازده فصل است نه تنها همه فصل‌ها را با نقل قولی از اقبال به قصد تأیید نظراتش به پایان می‌برد، بلکه آخرین فصل را نیز به‌عنوان حُسن ختام اختصاص می‌دهد به دیدگاه‌های اقبال در مورد پیامبر. بنابراین می‌توان دریافت که از چه رو برخی از متفکران دنیای اسلام او را تأثیرگذارترین و نواندیش‌ترین شخصیت در همه تاریخ اسلام می‌دانند. محمّدتقی بهار از وی به‌عنوان «خلاصه و نُقاوه... عالمان و ادبای اسلامی و میوه رسیده و کمال‌یافته این بوستان نهصد ساله» یاد می‌کند. در نواندیشی او همین بس که تمامی اندیشه‌های نوینی که بعد از وی در جهان اسلام مطرح شد، مانند تقریب مذاهب (ecumenism)، تسامح دینی، بازگشت به خویشتن، اگزیستانسیالیسم الاهی، دگراندیشی، عمل‌گرایی و امثال این‌ها اول بار به‌وسیله اقبال مطرح و روشمند شد. به‌علاوه او در زمینه‌های دیگر مانند روان‌شناسی، فلسفه، سیاست، تعلیم و تربیت، مابعدالطبیعه و شعر نظراتی منطبق با آگاهی‌های نوین بشری و واقعیات زندگی ارایه نموده. برای مثال در حوزه شعر می‌توان اقبال را بی‌هیچ تردیدی برجسته‌ترین شاعر در اسلوب شعر فارسی از زمان حافظ تاکنون دانست. شادروان صورتگر در وصف غزلیاتش می‌گوید: «از برخی از غزل‌های اقبال چنان بوی قلندری و عرفان به مشام می‌رسد که گویی در کنار صفّه مصفای حافظ انشاء شده.» زنده‌یاد فروزان‌فر او را «مولوی عصر» دانسته به اضافه هفتصد سال آگاهی‌های بعد از او[1].

تأثیر اقبال بر ذهن مردم و علاقه آنان به اقبال چندان است که بسیاری از نویسندگان و سخنرانان سعی می‌کنند سخن خود را با شعر اقبال بیارایند و حتا گاهی به دلیل عدم آشنایی با سروده‌های اقبال اشعار دیگر شاعران را به وی نسبت می‌دهند. مانند این بیت کلیم کاشانی که غالباً می‌پندارند از اقبال است:

موجیم که آسودگی ما عدم ماست　　　ما زنده از آنیم که آرام نگیریم

ابعاد اندیشه‌های اقبال چندان گونه‌گون است که یک شخص معین نمی‌تواند بر

۱ـ به نقل از دکتر مهرداد خلیلی (فرزند عباس خلیلی) که در مجلس بزرگداشت اقبال از استاد فروزان‌فر شنید.

همه آنها احاطه داشته باشد، بنابراین نمی‌توان به یک فرد عنوان کلی اقبال‌شناس داد، مگر آن‌که معلوم شود او در کدام حوزه از اقبال‌پژوهی ممارست دارد. می‌توان مولوی‌شناس، حافظ‌شناس و عطارشناس بود؛ زیرا عوامل شناخت آنها شبیه به هم است، ولی در شناخت اقبال نیاز به آگاهی از زمینه‌هایی است که برخی موضوعی کاملاً متفاوت دارند، مانند آگاهی هایی که بشردر قرن‌های مختلف، به‌ویژه در قرن بیستم در زمینه‌های روان‌شناسی، روان‌درمانی، فیزیک، علوم طبیعی، علوم اجتماعی، تاریخ، دین و فلسفه حاصل نموده. به عقیده دکتر سید حسین نصر کتاب ***بازسازی اندیشه دینی در اسلام*** که از هفت سخنرانی اقبال شکل گرفته برجسته‌ترین اثر فلسفیِ اسلامی در یک سده گذشته است.

اکنون با این مقدمه که مشتی از خروار در شناخت علامه اقبال بوده می‌توان پذیرفت که قرار دادن نام اقبال بلندآوازه در کنار نام آسمان‌سای فردوسی بزرگ قیاسی بی‌تناسب نیست. گرچه ممکن است آثارش به‌صورت متفاوت از ***شاهنامه*** بنماید، ولی بر همان اندیشه‌محوری فرزانه توس تأکید دارد که: «خواستن توانستن است.[1]» از این گذشته، در ایران‌دوستی اقبال می‌توان شباهت‌های بسیار با فردوسی یافت. هرچند هیچ‌یک از مثنوی‌های او به وزن ***شاهنامه*** نیست، ولی بنیاد اندیشه‌اش در بسیاری موارد، فردوسی‌سرشت است:

پارسی از رفعت اندیشه‌ام　　　در خورد با فطرت اندیشه‌ام

در ستایش از فرهنگ ایران و توانایی‌های بالقوه آن می‌گوید:

گمان مبر که به پایان رسید کار مغان　　　هزار باده ناخورده در رگ تاک است

اقبال از میان همه کسانی که مورد خطاب وی هستند به آن کس که هویتش ایرانی است، نگاه دیگری دارد، زیرا او را به‌عنوان فردی برآمده از فرهنگی متعالی ـ آن‌چنان که سهروردی بدان نظر داشت ـ با دیده‌ای امیدوار می‌نگرد. او وقتی دنیای اسلام را پیش چشم مجسم می‌کند، امتیاز شگرفی در فهم افکار خویش به ایرانیان می‌دهد و با اشاره به فرهنگ دیرپای ایران می‌گوید:

۱ـ در این خصوص ر.ک: غزل صفحه ۲۲۶ کتاب حاضر.

نوای من به عجم آتش کهن افروخت　　عرب ز نغمه شوقم، هنوز بی‌خبر است

از این‌روست که اندیشه ایرانی را بسیار می‌ستاید و می‌گوید: «جنگجویان ریگزارهای عربستان، استقلال سیاسی ایران کهن را از بین بردند، ولی نتوانستند آزادی اندیشه آنان را از میان بردارند[۱].» بی‌سبب نیست که پس از سرودن پنج‌هزار بیت به زبان اردو، بر آن می‌شود تا افکار انسان‌ساز خود را به زبان سرزمینی بیان دارد که به آن عشق می‌ورزد و در وصفش می‌گوید:

فکر من از جلوه‌اش مسحور گشت　　خامه من شاخ نخل طور گشت

به این ترتیب اقبال با آثار ارجمندش در پرورش زبان فارسی و اعتلای نام ایران همان نقشی را در بیرون از مرزهای ایران ایفا نمود که فردوسی در داخل ایران. علاقه‌اش به این سرزمین که در هر قدمش نشانه‌ای از فرهنگی دیرپا جلوه می‌کند، به‌دلیل تعمق دقیقی است که در همه حوزه‌های معرفتی آن داشته است. او هرچه بیشتر در این بوستان تفرج می‌کند، عاشق‌تر می‌شود تا بدان‌جا که پیشنهاد می‌کند تهران مرکز کشورهای اسلامی شود و همان نقشی را پیدا کند که ژنو در اروپا داشته است:

گر شود تهران جنیوا از برای اهل شرق　　بو که تغییری کند تقدیر شوم روزگار[۲]

از اقبال می‌توان آموخت که هرچه بیشتر با فرهنگ ایران‌زمین آشنا شویم، آن را بیشتر دوست خواهیم داشت. این فرزانه از جمله نوادری است که ایران را به‌درستی معنا کرد. در کتاب ***سیر حکمت در ایران***[۳] از عالمان و اندیشمندان ایرانی با افتخار بسیار نام می‌برد و آنها را نه تنها مایه فخر دنیای اسلام که موجب مباهات فرهنگ جهانی می‌داند. در مورد تأثیر فلسفه یونان بر فکر ایرانی به خلاف اظهارات معمول می‌گوید: «فکر لطیف ایرانی به یاری فلسفه یونانی به خود آمد، از آن نیرو گرفت و سپس آن را در خود مستحیل کرد.» در مقدمه **پیام مشرق** که پاسخی است به ***دیوان غربی*** گوته می‌گوید: «گوته در ***دیوان غربی*** روح ایرانی را در کالبد ادبیات آلمانی دمیده

۱ـ ***سونش دینار*** (گزین‌گویه‌های علامه اقبال)، تألیف م. ب. ماکان، ص ۲۷۴.

۲ـ ترجمه منظوم از شادروان عبدالحمید عرفانی

۳ـ ترجمه م. ب. ماکان، انتشارات فردوس

است.» در ستایش از زرتشت می‌گوید: «او درخور حرمتی عظیم است؛ زیرا نه تنها با روحی فلسفی به کثرت جهان عینی نگریست، بلکه کوشید ثنویت را در وحدتی والاتر بنشاند.» درباره پورسینا می‌گوید: «او نخستین فیلسوف در دنیای اسلام بود که برای تنظیم دستگاه فلسفی مستقل تلاش ورزید.» اقبال، ایران‌دوستی سهروردی را بسیار می‌ستاید و به خلاف محققان ایرانی او را «حکیم شهید» می‌نامد، نه «شیخ مقتول.» و به همین‌سان از دیگر دانشمندان و عارفان و اندیشمندان ایرانی ستایش می‌کند که ذکر همه آنها حتا به اختصار، ساعت‌ها فرصت می‌طلبد.

اقبال در آثار منظومش سی بار از جام جم، بیست بار از ایران، بیست‌وپنج بار از کلمه عجم و به مناسبت‌های مختلف از پادشاهان ایران باستان به‌کرات یاد می‌کند و همه را مرادف شوکت، اقتدار، افتخار، عظمت و شکوفایی فرهنگی به‌کار می‌برد:

عجم بحری است ناپیدا کناری ‌‌‌ ‌‌ ‌ که در وی گوهر الماس‌رنگ است

او نیز مانند دموکریتوس که سطوت و عظمتی بیش از اقلیم پارس در ذهنش نمی‌گنجید و لذت تفکر را با آن برابر می‌گرفت و می‌گفت: «لحظه‌ای اندیشیدن را با اقلیم پارس برابر نمی‌کنم،» می‌گوید:

به ملک جم ندهم مصرع نظیری را ‌‌ ‌ «کسی که کشته نشد از قبیله ما نیست»

در مثنوی *اسرار خودی* بالاترین حد شوکت و اقتدار را در دارا و جم می‌بیند و از این‌رو می‌گوید:

از محبت چون خودی محکم شود ‌‌ ‌ قوتش فرمانده عالم شود
در خصومات جهان گردد حَکَم ‌‌ ‌ تابع فرمان او دارا و جم

در غزلی می‌گوید:

عیار فقر ز سلطانی و جهانگیری است ‌‌ ‌ سریر جم بطلب، بوریا چه می‌جویی

شواهدی از این دست در آثار اقبال بسیار می‌توان یافت. او با تعمق در دواوین شعرای فارسی، دیوانی از خود به‌جای نهاد که محتوای آن همسنگ آثار شعرای تراز اول زبان فارسی است. بسیاری از آثارش در استقبال از سبک و شیوهٔ بیان آنهاست. حافظ غزلی دارد با مطلع:

ای فروغ حسن ماه از روی رخشان شما آبروی خوبی از چاه زنخدان شما

که اقبال در استقبال از آن یکی از معروف‌ترین غزل‌هایش را خلق می‌کند که در آن جان خود را با جان جوانان ایرانی در پیوند می‌بیند:

چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما ای جوانان عجم جان من و جان شما

و در مقطع این غزل که بسیاری از ایرانیان آن را به حافظه دارند، همانند حافظ که گفت:

از آن به دیر مغانم عزیز می‌دارند که آتشی که نمیرد، همیشه در دل ماست

با اشاره به نماد فرهنگ ایران باستان خطاب به جوانان ایرانی می‌گوید:

گرد من حلقه زنید، ای خاکیان آب وگِل آتشی در سینه دارم از نیاکان شما

از همین مختصر که گفته آمد، می‌توان دریافت که اقبال تا چه میزان شیفته و شیدای سرزمین ایران و فرهنگ برآمده از آن بوده است. نام ایران برای وی قداستی همپایه و همتراز نام‌های متبرک و مقدس داشته است. آرزویش در آخرین ایام حیات این بوده که دو سرزمین را ببیند، یکی مدینه و دیگری ایران. در سروده‌هایش گاهی برای ذکر مثال و دلیل از پدیده‌های طبیعی ایران استفاده می‌کند و برخی از آنها را به‌عنوان نماد به‌کار می‌برد. وقتی می‌خواهد از استواری و صلابت مثال بیاورد هیمالیا را که در کنار اوست، نادیده می‌گیرد و از الوند و بیستون سخن می‌گوید:

زمین به پشت خود الوند و بیستون دارد غبار ماست که بر دوش او گران بوده‌ست

این که اقبال همه وجودش ایران را فریاد می‌کند، این‌که همه هست و نیستش بوی ایران می‌دهد، این‌که عشق به ایران آتش به همه رخت‌وپختش درافکند، این‌که از کنار هیمالیای آسمان‌سای از شکوه و استواری دماوند و الوند سخن ساز می‌کند، این‌که از کنار گنگ عظیم از زاینده‌رود «سخنِ تازه» می‌زند و آن را بارزترین شاهد طبیعی در اثبات و تحکیم و پرورش «خودی» می‌داند و می‌گوید:

ای خوش آن جوی تنک‌مایه که از ذوق خودی در دل خاک فرورفت و به دریا نرسید[1]

۱ـ این بیت زمانی مصداق داشت که زاینده‌رود در تالاب گاوخونی فرومی‌رفته، ولی امروز نشانی از آنها نیست. به‌علاوه این ابیات حافظ نیز دیگر معنایی ندارد که گفت:

این‌که از شهرهای کوچک ایران نظیر خوانسار و کاشان سخن می‌کند، این‌که پایان‌نامه دکترای خود را به «سیر حکمت در ایران» اختصاص می‌دهد، این‌که آرزوی تعالی این سرزمین را در دل می‌پروراند، دلیلش را باید در همین خاک تربت‌گونه جُست. خاکی که در هر قدمش مردمک چشم‌نگاری اندیشمند نهان است که نهمار دانش و فرهنگ بوده؛ همان‌ها که این خاک را با بینش والایشان در طول تاریخ چند هزار ساله‌اش کیمیا کرده‌اند. اقبال همانند شیخ اشراق به کل این فرهنگ می‌اندیشید و آن را مورد ستایش قرار می‌داد. او واله و شیدای ایران بود. نام وی برای خوانندگان بی‌شمار آثارش در سراسر جهان یادآور نام ایران است. آرزوهای او آرزوهای ماست، زبان او زبان ماست، او با ما همدل و همزبان است، مروج زبان و فرهنگی است که در این سرزمین قوام یافته‌اند. بنابراین اعتلای نام او اعتلای نام و هویت جمعی ماست، رایحه اندیشه‌هایی که او منادی آن است، هر انسان نیک‌اندیش را چنان مست می‌کند که دامنش از دست می‌رود. او فردوسی دیگری است که بوی خوش ایران را در سرزمینی دیگر پراکند.

اگرچه زنده‌رود آب حیات است ولی شیراز ما از اصفهان به

یا:

گرچه صد رود است در چشمم مدام زنده‌رود باغ کاران یاد باد

۲

زندگی و آثار مستمندترین شوالیه[۱]

اقبال در تاریخ نهم نوامبر ۱۸۷۷ (برابر با ۱۸ آبان ۱۲۵۶) در شهر قدیمی سیالکوت از ایالت پنجاب پاکستان زاده شد. نیاکان وی برهمنانی بودند ساکن کشمیر (شمال هند) که تقریباً چهار قرن‌ونیم پیش از تولدش به دین اسلام گرویدند. در اواخر سده هژدهم و اوایل قرن نوزده میلادی که سیک‌ها حکومت کشمیر را از دست افغان‌ها بیرون آوردند[۲]، نیای بزرگ اقبال، یا پسرانش، از آن سرزمین به سیالکوت مهاجرت کردند. اقبال در سروده‌هایش اشاراتی به تبار کشمیری و نیاکان برهمنش دارد. [در غزلی می‌گوید:

تنم گلی ز خیابان جنت کشمیر

دل از حریم حجاز و نواز شیراز است[۳]]

۱ـ نوشته مستنصر، ترجمه م. ب. ماکان

۲ـ آخرین حکمران افغانی در کشمیر «جبار خان» نام داشته که در ۱۸۱۹ از سپاهیان مهاراجه رنجیت سنگه شکست می‌خورد و به کابل فرار می‌کند. به این ترتیب حکومت ۶۷ ساله افاغنه در کشمیر پایان می‌گیرد. سپس سیک‌ها به مدت ۲۷ سال قدرت را به دست می‌گیرند و ستم‌های بسیار بر کشمیریان روا می‌دارند.

۳ـ *لعل روان* (شرح و بررسی تطبیقی غزل‌های اقبال) نوشته م. ب. ماکان، انتشارات اقبال، ص ۱۲۰.

او برای رنج و حرمان مردم کشمیر زیبا اشک می‌ریزد. در بیتی از مجموعه زبور عجم اظهار شگفتی می‌کند ـ و به فکر فرو می‌رود ـ که به‌رغم پیشینه برهمنی از بینش‌های عارفان بزرگ بهره دارد:

مرا بنگر! که در هندوستان دیگر نمی‌بینی
برهمن‌زاده‌ای رمزآشنای روم و تبریز است[1]

پدرش نورمحمد که حرفه خیاطی داشت مردی پارسا و صوفی‌مسلک بود. با آن‌که به مدرسه نرفته بود، ولی می‌توانست کتاب‌های اردو و فارسی را بخواند. علاقه‌ای مفرط به مجالست عالمان و عارفان داشت، چندان که برخی از آنان او را «فیلسوف امی» می‌نامیدند. خانه‌اش پیوسته محفل اهل علم بود و آثار صوفیه در آنجا مورد بحث و فحص قرار می‌گرفت. از اینجا بود که اقبال با عرفان اسلامی آشنایی یافت. نورمحمّد فرزندش را برای تحصیل دینی در چهار سالگی به مکتب‌خانه‌ی مسجدی فرستاد و او در آنجا قرائت قرآن را آموخت. اقبال بارها با شور و شوق اظهار داشته که دیدگاه‌ها و گرایشات فکری‌اش کاملاً متأثر از شخصیت دینیِ ساده و درعین‌حال عمیق پدرش بوده است. [در یکی از مکتوباتش می‌نویسد: «هزار کتابخانه در برابر یک نگاه مهربان پدر هیچ است. از این‌رو همین که فرصتی می‌یابم به حضورش می‌شتابم و به‌جای رفتن به کوههای پربرف از گرمی مصاحبتش لذت می‌برم.»]

مادرش نیز گرچه مکتب‌ندیده و امّی بود ولی در جمع خانواده به‌عنوان بانویی مدبّر و سخی احترامی شایان داشت، به زنان مستمند و محتاج یاری می‌رسانید و حلّال اختلافات و مشکلات همسایگان و نزدیکانش بود. اقبال در شعری سوزناک که در مرگ وی به سال ۱۹۱۴ سرود مهربانی و خردمندی‌اش را می‌ستاید.

اقبال در پنج‌سالگی، یعنی تقریباً یک سال پس از رفتن به دارالقرآن در زمرهٔ شاگردان سیدمیرحسن (۱۸۴۴ ـ ۱۹۲۹) درآمد که از متألهان و ادیبان برجسته بود و ریاست مدرسه علمیه شهر را به‌عهده داشت. ارتباط طولانی آنان سبب شد تا میرحسن نه‌تنها میراث دینی اسلام را به اقبال بیاموزد، بلکه ذوق ادبی بسیار لطیفش

۱ـ همان، ص ۱۲۳. روم و تبریز: کنایه از مولانا و شمس.

را هم پرورش دهد. میرحسن به خلاف بسیاری از علمای مسلمان هندی احساس می‌کرد که مسلمانان علاوه‌بر معارف دینی نیازی مبرم نیز به کسب دانش اروپایی دارند که اصطلاحاً غیردینی یا سکولار خوانده می‌شود. انگلیسی‌ها با تصرف دهلی در سال ۱۸۵۷ بر هند سلطه یافتند و بخش‌های بزرگی از این سرزمین عملاً تحت نظارتشان قرار گرفت.

خشم ناشی از محرومیت‌ها موجب شد تا بسیاری از مسلمانان هر چیز مرتبط با هیأت حاکمه انگلیس را نفی کنند. حکمرانان انگلیسی، آنان را برای قیام اعتراض‌آمیزشان در سال ۱۸۷۵ سرزنش می‌کردند. مسلمانان، انگلیسی‌ها را به اِعمال سیاست زیانبار علیه شرایط سیاسی و اجتماعی حاکم بر سرزمینشان متهم می‌ساختند. در زمینه تعلیم و تربیت منزلت پیشین مبادی معارف سنتی اسلام و همچنین اهمیت زبان‌های فارسی و عربی خیلی زود از جامعه رخت بربست و به‌عوض زبان انگلیسی و فنون و علوم جدید اعتبار یافتند. در نتیجه نیاز به تحقیقات عالمان ایرانی و عرب کاستی گرفت و توجه به دانشمندان انگلیسی و دستاوردهای نوین علمی فزونی یافت. بسیاری از پیشوایان دینیِ مسلمانان، پیروانشان را از فراگیری انگلیسی ـ که آن را زبان کافران غاصب هندوستان می‌نامیدند ـ و همچنین از کسب دانش نوین برحذر می‌داشتند. سِرسید احمدخان[1] (۱۸۱۷ ـ ۱۸۹۸) که از

۱ـ سیداحمدخان در علیگره وفات یافت و در مسجدی که در مدرسه (کالج) آن شهر بنیاد نهاد مدفون است. کتاب ***شرح آثار تاریخی دهلی*** و همچنین ***تفسیر قرآن شریف*** به زبان اردو از آثار اوست. دکتر شریعتی درباره‌اش می‌نویسد: «سر سید احمدخان از مشهورترین چهره‌های اسلام در هند معاصر است، و پیش از تجزیه هند، مقام و موقعیتی یافته بود که مهمترین و مقتدرترین پیشوای مسلمانان هند به‌شمار می‌رفت. وی در آغاز به‌علت افکار نو و روح سازنده و شخصیت نیرومندش در میان اکثریت مسلمانان روشنفکر هند که از عقب‌ماندگی کشور به‌ویژه انحطاط وحشتناک مسلمین در دوران سلطه استعمار انگلیس رنج می‌بردند نفوذ و محبوبیتی کسب کرده بود و برای بسیاری از جوانان و مصلحان مسلمان امیدهایی را برانگیخته بود.» (م. آ. / ۳۴ / صص ۱۴۰ ـ ۱۶۵).

جان بی‌ناس در کتاب ***تاریخ جامع ادیان*** درباره‌اش می‌نویسد، قبل از تجزیه شبه‌قاره «در میان بعضی از پیشوایان اسلامی یک عکس‌العمل تجددطلبی به ظهور رسید که در شخص روشنفکر و دوراندیشی به نام ←

فعالان تعلیم و تربیت و اصلاح دین بود و با چنین دیدگاهی موافق نبود، بلکه معتقد بود که رستگاری مسلمانان هند منوط به پذیرش تغییرات بنیادی است که در دنیای واقع روی داده. او با انتقاد از نظام سنتی تعلیم و تربیت اسلامی که آن را ناکارآمد و بی‌حاصل می‌خواند تأکید داشت به این‌که مسلمانان باید زبان انگلیسی و فنون و علوم اروپایی را فراگیرند. میرحسن با سِر سیداحمدخان همرأی بود و از موضع او حمایت می‌کرد. از این‌رو پدر اقبال را ترغیب نمود تا فرزندش را به کالج اسکاچ میشن[1] در سیالکوت بفرستد. او خود نیز در آنجا استاد زبان عربی بود. اقبال در این کالج پس از دو سال دیپلم دانشکده هنرها را به سال ۱۸۹۵ با برترین رتبه کسب کرد که معادل فوق دیپلم بود. (نام کالج مذکور سپس به موری کالج[2] تغییر یافت که همچنان به همین نام است.)

اقبال که به هنگام تحصیل در کالج اسکاچ میشن ۱۵ یا ۱۶ ساله بود شروع به سرودن شعر کرد که برخی از آنها منتشر شده است. او همانند بسیاری از شاعران

← سرسیداحمدخان متبلور شد. عجب آن‌که سرعت انتشار مبادی نهضت وهابیه در میان مسلمانان هند به‌جای آن‌که ذهنش را تاریک سازد یا اندیشه‌اش را عقب اندازد به ذهن وقّاد او کمک و یاری کرد، زیرا آن جماعت مبادی احساساتیِ صوفیه را انکار می‌کردند و بر سر رجعت به‌ظاهر اسلام، به همان عقیده‌ای که در عصر محمدی رایج بوده است پافشاری می‌نمودند، از این‌رو عقل را در مشکلات علوم دینی و حل غوامض مذهبی بهترین دلیل و راهبر می‌شناختند.

سرسیداحمدخان قطعاً مقامی عالی به تعالیم قرآنی و سنن و احادیث صحیح داد و مدعی شد که هم طبیعت وجود، و هم منطق و فکر انسانی، هر صاحبِ عقل سلیم و دین مستقیم را بالطبع دارای همین عقیده می‌سازد. زیرا هم طبیعت و هم الهام قلبی از مبدأ فیض الاهی سرچشمه می‌گیرند و عقل مابین آن هر دو تباین و تناقض مشاهده نمی‌کند. از این‌رو علوم طبیعی، یعنی مطالعه و فحص در قوانین خلقت و نوامیس طبیعت، اگر به طریق صواب و نهج صحیح مورد مطالعه و تدریس قرار گیرد، با قرآن تعارض و اختلافی نخواهد داشت، بلکه تعالیم الاهی را تأیید و تحکیم خواهد کرد. با این مقدمات، سیداحمدخان مدرسه عالی را در قصبه علیگره در سال ۱۸۷۵ بنیاد نهاد و برای آن برنامه و دستور تعلیمی مقرر داشت که در عین آن‌که مشتمل بر علوم دین بود بر دوره دروس علوم اجتماعی و طبیعی نیز اشتمال داشت.» (صص ۷۸۷ و ۷۸۸ ترجمه علی‌اصغر حکمت)

1- Scotch Mission College

۲ـ Murray College این کالج در سال ۱۸۸۹ تأسیس شد.

جوان هندی «شاگرد مکاتبه‌ای» میرزا داغ [دهلوی] (۱۸۳۱ ـ ۱۹۰۵) شاعر معروف زبان اردو شد که به «بلبل هند» اشتهار دارد. داغ از قریحه اقبال تمجید نمود و شاگرد جوان به خود می‌بالید که یکی از شاگردان اوست. [چیزی نگذشت که داغ در نامه‌ای به اقبال نوشت «شعرت دیگر نیازی به ویرایش ندارد.»] اقبال در شعری که به مناسبت درگذشت داغ می‌سراید مهارت شگفت‌انگیزش را در کار شعر می‌ستاید.

او تا ۱۸ سالگی همه آنچه را که شهرش سیالکوت می‌توانست به وی عرضه دارد کسب کرد. سال‌های اولیه زندگی وی موجب شکل‌گیری برخی از دیدگاه‌ها، گرایشات و دلبستگی‌های بنیادی خاص وی شد. والدینش بینش دینی و عرفانی عمیقی به وی دادند که تا پایان عمرش حفظ کرد. دلبستگی اقبال به قرآن بسیار معروف است. او پیوسته آن را قرائت می‌کرد و در واقع منبع جوشان الهامش بود. به عقیده وی شعرش چیزی جز شرح پیام قرآن نیست. زمانی پدرش به وی توصیه کرد که قرآن را چنان بخواند که گویی به خود او نازل شده[1]، در این صورت است که آن را به حقیقت فهم خواهد کرد. این تذکر تأثیری پایدار بر ذهنش می‌گذارد و مواضع عقلی و احساسی او را نسبت به قرآن رقم می‌زند که بعد در بیتی فراموش نشدنی در مجموعه‌ی اردوی *بال جبریل* تجلی می‌یابد:

تا کتاب (قرآن) بر ضمیر خود تو نازل نشود
نه رازی[2] می‌تواند گرهی بگشاید، نه کشّاف[3]

[در *ضرب کلیم* می‌گوید:
کتاب، گرهی از کار فروبسته‌ات نمی‌گشاید
چرا که تو فقط کتاب خوانی نه صاحب کتاب]

گفته می‌شود که اقبال موضوع پایان‌نامهٔ دکترای خود را که در خصوص سیر

۱ـ این اندیشه اصلاً از سهروردی است که در ***کلمة التصوّف*** آمده است.

۲ـ فخرالدین رازی (۵۴۳ ـ ۶۰۶ هـ) مشهور به امام فخر و امام المشککین، فقیه شافعی مفسر معروف که نگاهی عقلی به قرآن داشت.

۳ـ **کشاف** نام تفسیر ابوالقاسم محمود بن زمخشری (۴۶۷ ـ ۵۳۸ هـ) که مبتنی‌بر دیدگاه معتزله است.

حکمت در ایران[1] است ناخودآگاه تحت تأثیر پدرش انتخاب نمود. اقبال در اشاره‌ای صریح به تأثیر شدیدی که پدرش به لحاظ معنوی بر او داشت گفته است که نگاهش به زندگی با مطالعات فلسفی شکل نیافته، بلکه آن را «به ارث برده» و منطق و خردورزی را فقط برای تقویت و پشتیبانی از آن دیدگاه به‌کار گرفته.

میرحسن نیز تأثیری سازنده بر اقبال داشته است. او دانشمندی متعهد و روشنفکر بود که نه‌تنها علاقه‌ای ژرف نسبت به میراث عقلی و ادبی اسلام در اقبال پدید آورد، بلکه او را با دانش نوین نیز آشنا ساخت. اقبال به‌واسطه وی با افکار سید احمدخان آشنا شد. گرچه اقبال به‌طور جدی قایل به شرط و شروط‌هایی برای گسترش ارزش‌های نظام آموزشی اروپا بود، ولی دلبستگی وی به نهضت آموزشی سید احمدخان بر کسی پوشیده نیست. افزون بر این اگر ذهن اقبال ترکیبی بی‌نظیر از سنت‌های آموزشی شرق و غرب پدید آورد و آن را عمدتاً با بیانی جدی و فصیح در قالب شعر مطرح ساخت، ریشه در سیالکوت دارد که با هدایت میرحسن نخستین شالوده‌های آن اندیشه‌ی ترکیبی نهاده شد و برای عرضهٔ آن از شعر مدد گرفته شد. اقبال در شعری، ضمن ستایش از یک قدیس مسلمان هندی از دین فکری و ادبی خود نسبت به معلم عزیزش با احترام تمام سخن می‌گوید. در سال ۱۹۲۲ که حکومت انگلیس تصمیم گرفت لقب «سِر» به اقبال اعطاء کند، او پذیرش آن را موکول نمود به قدردانی از مقام علمی میرحسن. وقتی از اقبال پرسیدند که میرحسن چه کتاب‌هایی نوشته؟ گفت من خود یکی از تألیفات او هستم. در یکم ژانویه ۱۹۲۳ که به اقبال عنوان «سِر» اعطاء شد، به میرحسن نیز لقب شمس‌العلماء داده شد.

در سال ۱۸۹۳ که اقبال ۱۶ ساله بود با دختری به نام کریم‌بی‌بی که سه سال از وی بزرگتر بود ازدواج کرد. این وصلت احتمالاً براساس تصمیمی نسنجیده صورت گرفت، شواهدی در دست است که اقبال از آغاز با تصمیم والدینش در این خصوص مخالف بود. او از کریم‌بی‌بی صاحب یک پسر و یک دختر شد. سپس با بروز

۱- *The Development of Metaphysics in Persia* ترجمه این کتاب با نام «*سیر حکمت در ایران*» از این مؤلف به‌وسیله انتشارات فردوس منتشر شده است.

ناسازگاری در روابطشان از یکدیگر جدا شدند، ولی اقبال مسؤولیت مخارج زندگی کریم بی‌بی را که هشت سال بیش از او زیست متقبل شد.

اقامت در لاهور (۱۸۹۵ ـ ۱۹۰۵)

اقبال در سال ۱۸۹۵ به لاهور نقل مکان کرد و در آنجا امکانات بیشتری برای مطالعه و تحصیل یافت. این شهر بزرگ که مرکز پنجاب خاوری است به‌لحاظ دارا بودن مراکز آموزشی و فعالیت‌های فرهنگی معروف است. اقبال با کسب پذیرش از کالج دولتی معروف لاهور در آنجا به تحصیل مشغول شد و پس از چهار سال در ۱۸۹۷ موفق به دریافت دانشنامه کارشناسی در زمینه فلسفه و زبان‌های انگلیسی و عربی شد، سپس در سال ۱۸۹۹ به اخذ دانشنامه کارشناسی ارشد در رشته فلسفه نایل آمد. اندکی بعد در کالج زبان‌های شرقی لاهور[1] به‌عنوان مدرس عربی[2] منصوب شد که ضمناً تاریخ، فلسفه و اقتصاد هم تدریس می‌کرد و از تحقیق و ترجمه نیز غافل نبود. او تا سال ۱۹۰۴ متناوباً در این سمت خدمت کرد. برای مدتی کوتاه استادیار کرسی زبان انگلیسی در کالج دولتی و یک کالج دیگر در لاهور شد.

در این شهر بود که استعدادش در زمینه‌های عقلی و ادبی شکوفا شد. در کالج دولتی با نظام آموزشی گسترده و نیرومند اروپایی مواجه شد. به‌نظر می‌رسد توماس آرنولد[3] (۱۸۶۴ ـ ۱۹۳۰) که پیش از ورود به کالج دولتی در سال ۱۸۹۸، در کالج علیگره تدریس می‌کرده بیشترین تأثیر را بر او داشته. آرنولد خیلی زود به توانایی‌های اقبال پی برد و در زمینه‌های مختلف به هدایتش پرداخت. او علاوه‌بر این که رسماً استاد اقبال بود، از روی علاقه نیز شاگردش را به تحقیق در موضوعات مختلف برمی‌انگیخت. زمانی که اقبال به تدریس زبان عربی اشتغال داشت به تشویق آرنولد تحقیقی درباره‌ی مفهوم انسان کامل از نظر عبدالکریم جیلی[4] عارف مسلمان به عمل

1- Lahore's Oriental College

2- MacLeod Arabic Reader

۳ـ Thomas Arnold اسلام‌شناس انگلیسی.

۴ـ عبدالکریم گیلانی (۷۶۷ـ۸۱۸ ق.) معروف به جیلی. برای مطالعه در احوال و اندیشه‌های وی ر.ک: **سیر حکمت در *ایران***، همان، صص ۱۷۶ـ۱۸۶.

آورد، دو کتاب را از انگلیسی به اردو ترجمه و تلخیص کرد [یکی تاریخ ابتدایی انگلستان، و دیگری اصول اقتصاد] و نخستین کتابش را به نام علم اقتصاد به اردو نوشت.

در آن ایام لاهور دارای انجمن‌های ادبی متعدد بود که جلساتی منظم داشتند و فرصتی فراهم می‌آوردند تا شاعران معروف و همچنین تازه به‌چرخ‌آمده سروده‌هایشان را شخصاً به عامه مردم عرضه دارند. اقبال از این طریق صلاحیت خویش را به‌عنوان شاعری ممتاز به‌سرعت تثبیت نمود. در آغاز این طریق به مضامین مرسوم در شعر اردو توجه نشان داد و موضوعاتی مانند عشق مجازی، رنج فراق یار، و آرزوی وصال محبوب را در قالب غزل بیان داشت.

اندکی بعد به شعر روایی[1] روی آورد و این قالب را در عرصه شاعری خویش به‌کار گرفت و به این ترتیب شعر خود را کمال بخشید. ولی ذوق زاینده اقبال حتا در قالب قراردادی و دشوار غزل هم گاهی به‌جلوه درمی‌آید و تصویرپردازی‌های بدیعش در این شیوه خواننده را مجذوب می‌سازد، از این روست که مورد ستایش شاعران و منتقدان تراز اوّل زمانش قرار گرفته است[2].

در این مرحله سه تحول در شعر اقبال مهم می‌نماید: **نخست** تأثیرپذیری فزاینده از شعر انگلیسی که برای مثال در بسیاری از اشعار طبیعت‌گرایانه‌اش مشهود است. ولی اقبال به‌جای آن‌که در این طریق از سنت شاعران هندی متأثر از شعر پارسی و نیز سرایندگان اردوزبان پارسی‌گو به‌کلی منفک شود از آن منابع ادبی و شیوه‌های مرسومشان برای بیان مضامین مأخوذ از شعر انگلیسی بهره گرفت. این تجربه‌ای تازه بود و نشان از هوایی تازه در فضای خفقان‌آور حاکم بر شعر اردو داشت. در این خصوص برای نمونه می‌توان از شعر «هیمالیا» نام برد که در آغاز مجموعه ***بانگ درا*** آمده است.

دوم، تأثرپذیری از ادبیات انگلیسی و اندیشه‌های سیاسی اروپا بود، ولی اقبال در این مرحله نیز با توجه به تحولات سیاسی هند رفته‌رفته به مضامین ملّی و وطن‌پرستانه می‌پردازد. یکی از سروده‌هایش به نام «ترانه ملّی هند» که در ***بانگ درا***[3]

1- narrative verse

۲ـ ر.ک: ص ۱۷ کتاب حاضر.

۳ـ کلیات اقبال (اردو) چاپ اقبال آکادمی، ص ۱۰۹.

آمده و چنین آغاز می‌شود که: «هندوستان ما بهترین کشور جهان است» بی‌اندازه مورد توجه عموم مردم قرار گرفت طوری که بارها به‌صورت گروهی در مدارس و اجتماعات سراسر کشور همانند سرود ملی خوانده شد.

سوم، شعر اقبال با پیوستنش به «انجمن حمایت اسلام» مسیر تازه‌ای می‌یابد. این انجمن در سال ۱۸۸۴ به‌منظور ترفیع زندگی و رفاه مسلمانان هند بنیاد نهاده شد. بر این اساس بود که به جوانان، خصوصاً دانشجویان کمک مالی نمود، کتابخانه‌ها و یتیم‌خانه‌هایی دایر نمود، و به بیوه‌زنان و مستمندان کمک کرد تا حرفه‌ای بیاموزند و بتوانند زندگی خود را پیش برند. همچنین چاپخانه‌ای برای انتشار ادبیات اسلامی به راه انداخت. بودجه انجمن با تشکیل جلسات سالانه که چهره‌های برجسته ملی و مردم عادی در آن حضور می‌یافتند تأمین می‌شد. در این نشست‌ها از موضوعات مهم ملی و اقتصادی سخن به میان می‌آمد و اشعاری آمیخته به احساسات دینی خوانده می‌شد. اقبال در نشست سال ۱۹۰۰ یکی از سروده‌هایش به نام «ناله یتیم» را خواند و شنوندگان چنان تحت تأثیر قرار گرفتند که از او خواستند دوباره بخواند. در آن نشست، درآمدِ انجمن به لطف شعر اقبال بیش از هر سال شد.

اقبال در لاهور بسیار بیشتر از سیالکوت در جریان سنت‌های فرهنگی و آموزشی شرق و غرب قرار گرفت. دلیل این دعوی از تحصیلات و مطالعات رسمی وی در کالج دولتی لاهور برمی‌آید که در حوزه فلسفه و زبان‌های انگلیسی و عربی انجام یافت. اقبال در لاهور نیز مانند سیالکوت رایزنی خردمند یافت و به این‌ترتیب آن سنگ گرانبها که میرحسن در سیالکوت کشف کرده بود به دست آرنولد در لاهور صیقل یافت و بدل به جواهری درخشان شد. در این ایام اقبال شاعر با توجهات صمیمانه آرنولد وجهی علمی و تحقیقی نیز یافت. مطالعات، نوشته‌ها و دغدغه‌ها و علایقش جنبه‌هایی متنوع یافتند، طوری‌که در کالج‌های مختلف به تدریس انگلیسی، فلسفه، تاریخ و اقتصاد مشغول شد و به‌همین سان در نوشته‌هایش به موضوعات مختلف نیز می‌پرداخت. آرنولد، دانشجوی مستعد خود را بر آن داشت تا مطالعات بیشتری در شناخت غرب به‌عمل آورد. این بدان معناست که اقبال احتمالاً کار تلفیق و ترکیب عقلایی سنت‌های شرق و غرب را از پیش شروع کرده بود. به این‌ترتیب نهال برآمده

از سیالکوت در خاک حاصلخیز لاهور به درختی تناور بدل شد.

اقامت در اروپا (۱۹۰۵ـ ۱۹۰۸)

آرنولد و اقبال قدر یکدیگر را بسیار می‌دانستند[1]. در سال ۱۹۰۴ که آرنولد به انگلستان بازگشت، اقبال شعری رقت‌انگیز در ستایش وی می‌سراید و تصمیمش را از پی او برای عزیمت به آن کشور بیان می‌دارد. [در این شعر که عنوانش «ناله فراق» است بیتی به فارسی آمده که گویای علاقه‌ی وافر اقبال به استاد خویش است:

ابر رحمت دامن از گلزار من برچید و رفت
اندکی بر غنچه‌های آرزو بارید و رفت]

اقبال با کمک مالی برادر بزرگش توانست آرزویش را تحقق بخشد. او در سال ۱۹۰۵ به کمبریج رفت و به‌عنوان دانشجوی پژوهنده[2] وارد ترینیتی کالج[3] شد.

کمبریج در اوایل قرن بیستم در مطالعات مربوط به زبان‌های عربی و فارسی مشهور بود و چهره‌های درخشانی مانند رینولد نیکلسون در آن تدریس می‌کردند؛ همان که بعد مثنوی *اسرار خودی* اقبال را در سال ۱۹۲۰ از فارسی به انگلیسی ترجمه نمود. اقبال در کمبریج با جان مک تاگارت[4] فیلسوف انگلیسی نیز آشنا شد و در درسگفتارهایش درخصوص اندیشه غرب [که مشخصاً در باب فلسفه کانت و هگل بود] شرکت می‌کرد. اقبال در همین زمان در دانشکده حقوق «لینکلن این[5]» لندن نیز به‌عنوان دانشجوی حقوق ثبت‌نام کرد. از این‌ها گذشته، به پیشنهاد آرنولد در دوره دکترای دانشگاه مونیخ هم نام‌نویسی نمود. در ژوئن ۱۹۰۷ از کمبریج دانشنامه

۱ـ آرنولد چندان شیفته‌ی اقبال بود که درباره‌اش گفته است: «ذوق و استعداد این دانشجو، استاد را محقق و محقق را محقق‌تر می‌سازد.»

2- research scholar

3- Trinity College

۴ـ John McTaggart (۱۸۶۶ـ۱۹۲۵) برای مطالعه بیشتر ر. ک: ***اقبال و شش فیلسوف غربی***، نوشته نذیر قیصر، ترجمه م. ب. ماکان، انتشارات یادآوران، صص ۳۳۳ـ۳۷۵.

5- Lincoln’s Inn

کارشناسی دریافت داشت و در نوامبر ۱۹۰۷ رساله دکترایش با عنوان «سیر حکمت در ایران» مورد قبول دانشگاه مونیخ واقع شد و به وی دانشنامه دکترا اعطا گردید. اقبال در ژوئیه ۱۹۰۸ در لندن به‌کار وکالت پذیرفته شد و در همین سال پایان‌نامه دکترای وی در این شهر به چاپ رسید.

دوره زندگی اقبال در اروپا به دلایل مختلف درخور توجه است. او در این ایام توجهی خاص به مطالعه و دانش‌اندوزی نمود؛ چندان که می‌توان گفت اوقات وی در پیش یا پس از این ایام هرگز تا بدان حد صرف تحقیق و تفحص و کسب علم نشده است. حاصل تلاش وی در این طریق عبارت است از دریافت سه دانشنامه از سه دانشگاه معتبر در مدت فقط سه سال که به‌واقع شاهکار بوده است.

اقبال در مدت اقامتش در اروپا معلوماتی عمیق در زبان آلمانی کسب کرد. او پیشتر با آثار مختلف این زبان از طریق ترجمه آشنا بود، ولی با فراگرفتن آلمانی این امکان را یافت که آثار فلسفی و ادبی آن را بی‌واسطه مورد مطالعه دقیق قرار دهد. از این زمان به بعد است که در آثارش اشارات متعدد به نویسندگان آلمانی و اندیشه‌هایشان دارد و می‌خواهد همان نقشی را در هند ایفاء کند که گوته متفکر مورد ستایشش در آلمان[۱]. بنابراین به‌نظر می‌رسد که اندیشه و ادبیات زبان آلمانی به همان اندازه در وی اثر داشته که زبان انگلیسی. راست گفته‌اند که بخشی از علاقه اقبال به ادبیات آلمانی به سبب گرایش شرقی آن است؛ گرایشی که بیانگر تأثیر حافظ، سعدی، مولوی و دیگر شاعران ایرانی بر نویسندگانی مانند هردر[۲]، روکرت[۳]، گوته، شیلر[۴] و هاینه[۵] است.

اقبال در اروپا توجه بسیار به مطالعه و تحقیق نشان می‌داد و از این‌رو مجال

۱ـ گوته از چهره‌های محبوب اقبال است که در بسیاری موارد او را ستوده. اقبال با همه وسعت اندیشه‌اش در ستایش از وی می‌گوید: «هنگامی به محدودیت ذهن خود پی بردم که از وسعت افکار گوته برخوردار شدم.» ر.ک: ***اقبال و ده چهره دیگر***، نوشته م. ب. ماکان، ص ۲۵۳.

۲ـ Johann Gottfried Herder (۱۸۰۳ـ۱۷۴۴) فیلسوف و نویسنده.

۳ـ Friedrich Ruckert (۱۸۶۶ـ۱۷۸۸) شاعر.

۴ـ Johann Friedrich shiller (۱۸۰۵ـ۱۷۵۹) نویسنده و شاعر.

۵ـ Heinrich Heine (۱۸۵۶ـ۱۷۹۷) نویسنده و شاعر یهودی‌تبار. ر.ک: نمایه نام‌ها.

چندانی برای سرودن شعر نداشت، تعداد اشعاری که در این ایام سرود اندک است و غالباً مجبور بود درخواست روزنامه‌ها و نشریات هند را برای ارسال شعر بی‌پاسخ بگذارد. با آن‌که اقبال به هنگام زندگی در اروپا نسبت به سرودن شعر کاملاً دچار تردید شده بود، ولی به‌نظر می‌رسد که اقامتش در آنجا فرصتی برای تأمل و ژرف‌نگری پیش آورد و او را بر آن داشت تا در باب نقش شاعر در جامعه بازاندیشی کند. گرچه تاروپود منسوج روحش هندی بود، ولی به این نتیجه رسید که شعر اردو به‌هیچ روی نمی‌تواند با موضوعات نازل و مفاهیم نارسا وظیفه سنگین خود را در تعمیر بنای یک ملت ایفاء نماید. به‌نظر می‌رسد ارتباطش با انجمن حمایت اسلام که سبب شد تا اشعاری درباره مسلمانان هند بسراید، اندیشه نیاز زندگی به هنر را بیش از گذشته در وی تقویت نمود. در همین زمان است که احساس می‌کند تلاش وی از این حیث اقناع‌کننده نیست ـ یعنی خود را فاقد توانایی لازم در سرودن اشعار مورد نیاز زمان می‌بیند، بنابراین شعر ناگفتن را بهتر از سرودن شعر نادرست می‌یابد[1]. از آنجا که دوستانش با تصمیم وی مخالفت می‌کنند، حل مشکل را به‌نظر آرنولد موکول می‌سازد که او اقبال را به ادامه کار شاعری ترغیب می‌کند. آرنولد در اروپا نیز همانند لاهور نقشی مهم در زندگی تحصیلی و پرورش اندیشه اقبال ایفاء نمود، همچنین اقامت اقبال در اروپا پیوندشان را استحکام بیشتری بخشید. آرنولد حتا پیش از آن‌که اقبال پای به انگلستان بگذارد برای او از ترینیتی کالج پذیرش گرفت و نامش را در آنجا به‌عنوان دانشجو ثبت کرد.

اقبال در طی اقامتش در لندن بارها با آرنولد مصاحبت داشت و زمانی‌که استاد برای شش ماه دانشگاه لندن را ترک نمود به‌جای او تدریس زبان عربی را به‌عهده گرفت. اقبال در دوره دکترا بنا به توصیه آرنولد و دیگران از شرط اقامت در دانشگاه مونیخ معاف می‌شود. اقبال پایان‌نامه دکترای خود را از چاپ نخست به نام استادش می‌کند [و در صفحه هدیه می‌نویسد:

۱ـ یادآور بیت زیر از منوچهری:

شعر ناگفتن به از شعری که باشد نادرست　　بچه نازادن به از شش‌ماهه افکندن جنین

تقدیم به:
پروفسور آرنولد
آقای آرنولد عزیز،
این کتاب کوچک نخستین محصول آموزه‌های ادبی و فلسفی شماست که در ده سال اخیر بهره برده‌ام. آن را به‌عنوان قدردانی با اشتیاق به نامتان می‌کنم. از آنجا که پیوسته مرا با بلندنظری نگریسته‌اید، امید است این صفحات را به همان دیده بنگرید.
شاگرد و دوستدار شما
اقبال]
اقبال در اروپا این امکان را یافت تا تمدن غرب را از نزدیک مورد مطالعه و بررسی انتقادی قرار دهد و حاصل تحقیقش را در آثار بعدی خویش مطرح سازد. او درحالی‌که برخی از وجوه تمدن غرب را می‌ستاید، ولی به اصطلاح خودش جنبه «لادینی» آن را مورد انتقاد قرار می‌دهد و مسلمانان را از خطرات تقلید کورکورانه غرب برحذر می‌دارد. در یکی از اشعارش می‌گوید:

توفان غرب مسلمان را [بدل به] مسلمان واقعی کرد
مروارید [هم] از تلاطم‌های دریا براق و آبدار می‌شود[1]

حقیقت را بخواهیم این تمثیل در مرتبه اول و پیش از همه در مورد اقبال صادق است. او در مدتی که مقیم اروپا بود دیدگاهش دستخوش دگرگونی عمده‌ای شد و عقیده‌اش نسبت به ملی‌گرایی تغییر یافت. پیش از آن‌که رهسپار اروپا شود طرفدار ملی‌گرایی هندی بود و برای وحدت میان هندوها و مسلمانان تلاش می‌نمود. از این‌رو معتقد بود که هرکسی باید بدون هیچ ستیزی با عقیده دینی دیگری به میهنش مهر بورزد. براساس چنین اندیشه‌ای اشعاری سرود که در آنها ملی‌گرایی هندی را ستود. اقبال در اروپا شاهد اختلافات عمیقی بود که ریشه در ملی‌گرایی افراطی داشت و چند سال بعد در جنگ جهانی اول به اوج رسید. او با تأمّل در وضعیت سیاسی اروپا به این نتیجه رسید که باید تمایزی میان ملّی‌گرایی اقلیمی و اخلاقیِ اروپا با

۱ـ کلیات اردو، بانگ درا، همان، ص ۲۹۷.

جهان‌گرایی ایدئولوژیک اسلامی قایل شد. بررسی مذکور سبب شد تا او آن یک را به‌خاطر این یک نفی کند. این تغییر عقیده پیامدهای گسترده در شعر و اندیشه اقبال داشته است[1].

حس خدمتگزاری (۱۹۰۸ـ۱۹۳۸)

اقبال در جولای ۱۹۰۸ به میهنش بازگشت و در لاهور علاوه‌بر کار وکالت، مدتی نیز در کالج دولتی که خود زمانی در آن تحصیل می‌کرده به تدریس فلسفه مشغول شد. در این ایام از لحاظ مالی سخت در مضیقه بود و برای امرار معاش تلاش بسیار می‌نمود. زندگی زناشویی وی نیز عاری از نشاط بود. ازدواج اولش به جدایی انجامید. در سال ۱۹۱۰ با سرداربیگم ازدواج کرد و سه سال بعد با دختر دیگری به نام مختاربیگم. مشکلات زندگی شخصی مجال پرداختن به علایق فرهنگی‌اش را نمی‌داد، این خاطر حزین سبب شد که در طول دو یا سه سال پس از بازگشتن از اروپا نتواند شعر چندانی بسراید. با این‌حال به‌صورتی فزاینده در فعالیت‌های بسیاری از سازمان‌های رفاه اجتماعی شرکت داشت و با سمت‌های مختلف در تعدادی مؤسسات آموزشی از جمله دانشگاه پنجاب و کالج مسلمانان شرقی ـ انگلیسی[2] [در علیگره] مشغول به‌کار شد.

حکومت انگلستان در سال ۱۹۱۱ با خواست‌های سیاسی هندوها موافقت نمود، ولی با لغو قرارداد تقسیم استان بنگال در سال ۱۹۰۵ موجب یأس شدید مسلمانان شد. شرایط بین‌المللی نیز برای مسلمانان تأسف‌بار شده بود: در سال‌های ۱۹۱۱ و ۱۹۱۲ لیبی به‌وسیله ایتالیا اشغال شد، فرانسه مراکش را تصرف کرد، و بسیاری از دولت‌های حوزه بالکان به ترکیه حمله بردند و مناطق شرقی آن را در اروپا تصاحب

۱ـ لازم به ذکر است که اقبال وجه مثبت ملی‌گرایی را نه‌تنها نفی نمی‌کند، بلکه آن را در بسیاری موارد می‌ستاید. به عقیده وی «ملی‌گرایی، بدان معنا که فردی به‌کشورش عشق بورزد و برای دفاع از آن جانش را هم فدا کند جزو ایمان مسلمانان است.» برای مطالعه بیشتر ر.ک: **سونش دینار** (دیدگاههای علامه اقبال)، تألیف م. ب. ماکان، انتشارات فردوس، ص ۲۹۱. و **تصحیف غربزدگی**، نوشته م. ب. ماکان، انتشارات نامک، صص ۱۹۵ـ۲۰۹.

2- Mohammedan Anglo - Oriental College (M. A. O.)

کردند. رویدادهای داخلی و خارجی در بسیاری از مسلمانان حساس هندی یأس و حرمان به‌بار آورد، ازجمله برای اقبال که می‌خواست از این پس در زندگی‌اش با شور و شوق تمام در پی مقصودش باشد. او در نظم و نثر این ایامش نه‌تنها روزگار نامساعد مسلمانان هند، بلکه وضع رقت‌بار دنیای اسلام را به‌تفصیل مطرح می‌سازد. از این‌زمان است که رفته‌رفته اندیشه‌های فلسفی و سیاسی وی شکلی مشخص و روشن می‌یابند. بنابه گفته اقبال از زمانی‌که در لندن اقامت داشت به مسأله انحطاط تاریخی دنیای اسلام می‌اندیشید. تأثیر این دغدغه در آثار بعدی وی آشکار است.

اشعار اردوی اقبال در مطبوعات درج می‌شد، ولی اولین دفتر شعرش که در ۱۹۱۵ به چاپ رسید مثنوی فارسی *اسرار خودی* بود که هسته مرکزی فلسفه اقبال را به‌صورتی روشمند عرضه می‌دارد[۱]. ترجمه انگلیسی نیکلسون از این اثر که در سال ۱۹۲۰ منتشر شد، اقبال را به‌عنوان شاعر و فیلسوفی بزرگ به دنیای غرب شناساند. هربرت رید[۲] با مطالعه این ترجمه، اقبال را با شاعر معروف آمریکایی والت ویتمن[۳] (۱۸۱۹ـ۱۸۹۲) مقایسه نمود. *اسرار خودی* به گستره‌ی دنیای اسلام نظر دارد و همه مسلمانان را مورد خطاب قرار می‌دهد. پس از این اثر، دفترهای متعددی از سروده‌هایش به زبان‌های فارسی و اردو منتشر شد. اقبال در این ایام به‌شدت مشغول کارهای فکری، آموزشی و اجتماعی بود، از جمله این‌که: برای توده مردم صحبت می‌کرد، سخنرانی‌های دانشگاهی و فرهنگی ایراد می‌نمود، برای مجلات و روزنامه‌ها مقاله می‌نوشت، در تألیف کتاب‌های درسی مدارس و دانشگاه‌ها شرکت داشت، با بسیاری کسان مکاتبه می‌کرد و در موارد فراوان دیدگاه‌هایش را در باب اهمیت موضوعات ملی و بین‌المللی به آنان اظهار می‌داشت. اثر اصلی‌اش در زمینه فلسفه، ***بازسازی اندیشه دینی در اسلام***[۴] نام دارد که در سال ۱۹۳۴ به چاپ رسید. در همین

۱ـ این مثنوی را مؤلف با عنوان ***شرار زندگی*** شرح کرده که از سوی انتشارات فردوس منتشر شده است.

۲ـ Sir Herbert Read (۱۸۹۳ـ۱۹۶۵) نویسنده انگلیسی.

3- Walt Whitman

۴ـ ***Reconstruction of Religious Thought in Islam*** این کتاب به همین قلم ترجمه و از سوی انتشارات فردوس منتشر شده است.

سال به سخنرانی‌های رودس[1] [در دانشگاه آکسفورد] دعوت شد، ولی به‌علت بیماری از سفر به انگلستان امتناع ورزید.

اقبال پس از بازگشت از اروپا توجه اصلی خود را به دنیای اسلام و امت اسلامی معطوف داشت. برای مثال در «ترانه ملی هند[2]» که پیشتر آن را سروده بود می‌گوید: «ما هندی هستیم، و هند میهن ماست،» (یا در شعر «ترانه ملی کودکان هند[3]» همین احساس را بیان می‌دارد،) حال آن‌که در این زمان ترانه امت اسلامی را می‌سراید و در آن اعلان می‌دارد که «ما مسلمانیم، همه جهان میهن ماست.» علاقه اقبال به تعالی و سعادت مسلمانان جهان از فعالیت چشمگیرش در مسایل متعدد دنیای اسلام مشهود است. زمانی‌که راهزنی ماجراجو به‌نام [حبیب‌الله بخاری معروف به] بچه سقا کابل را در ژانویه ۱۹۲۹ تصرف کرد و به حکمرانی امان‌الله خان پایان داد[4]، اقبال از مسلمانان هند خواست که از مبارزات نادرخان ژنرال افغانی برای شکست بچه سقا حمایت کنند. اقبال در سپتامبر همان سال هدایت اجتماع بزرگی را به‌عهده داشت که به گسترش روزافزون صهیونیسم در فلسطین و حمایت انگلستان از این جریان معترض بود. او در سخنرانی خود به این مناسبت اظهار داشت که مسلمانان به هیأت تحقیقی بریتانیا که قصد اعزام به فلسطین را دارد به هیچ‌وجه اعتماد ندارند.

در سال ۱۹۳۱ به‌عنوان نماینده مسلمانان هند در «همایش جهانی اسلام» در فلسطین شرکت کرد. در همین سال و سال بعد، باز هم به‌عنوان نماینده مسلمانان هند در همایش‌های میزگرد لندن[5] برای تعیین خط‌مشی آینده سیاسی هند شرکت جست، در سال ۱۹۳۳ با دو تن از دوستانش به دعوت نادرشاه [افغانی] برای مشورت

1- Rhodes

۲ـ کلیات اردو، بانگ درا، همان، ص ۱۰۹.　　۳ـ همان، ص ۱۱۳.

۴ـ لازم به ذکر است که امان‌الله خان در سال ۱۹۲۹ با فشار انگلستان مجبور به استعفا شد و حکومت را به برادرش عنایت‌الله خان سپرد و خود به قندهار گریخت و سپس به ایتالیا رفت. حبیب‌الله بخاری (بچه سقا) در این ایام زمام امور را به‌دست می‌گیرد که سرانجام پس از ۹ ماه به‌دست محمدنادرخان (نادرشاه افغانی) کشته می‌شود.

5- London Round Table Conference

درباره نظام آموزشی افغانستان به این کشور سفر کرد.

البته اکثر فعالیتهای سیاسی اقبال عملاً منحصر به هند بوده است. در سال ۱۹۲۶ به‌عنوان عضو شورای قانونگذاری پنجاب[1] برگزیده شد و تا ۱۹۳۰ در این سمت باقی ماند. او نقشی مهم در تعیین خط‌مشی «مسلم لیگ»[2] ایفاء نمود که بعد بزرگترین حزب سیاسی مسلمانان هند شد. وقتی فعالیت نهضت‌های ستیزه‌جوی هندو مانند شودهی[3] و سنگهتن[4] که در پی کشاندن مسلمانان به آیین هندو بودند به درگیری‌های وسیع هندوان و مسلمانان انجامید [که منجر به قتل یکی از افراد برجسته هندوان و شش مسلمان شد]، اقبال مسلمانان را برآن داشت [تا برای رفع اختلاف] از الگوی هندوان هموطنشان پیروی کنند و مشترکاً برای ادامه حیات و پیشرفت به خویش متکی باشند. [به‌دنبال این شورش‌ها چند روزنامه و برخی از رهبران سیاسی هندو با تبلیغات علیه مسلمانان و اسلام فضای اجتماعی کشور را تیره‌تر می‌سازند. مسلمانان به‌منظور مقابله با این اظهارات دو همایش در سال ۱۹۲۷ به ریاست اقبال تشکیل می‌دهند. او در یکی از سخنرانی‌های خود به نکات قابل تأملی اشاره می‌کند که به‌واقع می‌تواند برای وضعیت امروزی دنیای اسلام الگویی کارآمد و پندی بسیار سازنده باشد. [اقبال با رواداری خاص خویش که اساس اندیشه دینی و سیاسی وی را تشکیل می‌دهد می‌گوید: «در هندوستان و کشورهای دیگر همه‌جا کوس رسوایی ما به‌صدا درآمده. کشاکش‌های داخلی هند مایه‌ی تأسف است. ما هیچ نمی‌اندیشیم که این اختلافات چه تأثیر بدی بر دیگر کشورهای مسلمان در آسیا خواهد داشت. به‌عقیده من، حقیقت به‌سان الماسی تراش‌خورده است که از هر سمتش اشعه‌ای رنگین ساطع می‌شود و هرکس رنگ مورد قبولش را انتخاب می‌کند. بنابراین، هرکس حقیقت را از منظری می‌نگرد.

اصول همزیستی مسالمت‌آمیز یعنی این‌که با در نظر گرفتن تمثیل یاد شده، به

1- Punjab Legislative Council

2- Muslem league

3- Shuddhi

4- Sanghatan

کسی گفته نشود روش شما باطل است... خواهش می‌کنم به‌خاطر خدا چشمتان را به‌روی حقیقت باز کنید و دست از اختلاف بشویید[۱].»] اقبال به‌رغم آن که در آغاز طرفدار وحدت هندوان و مسلمانان بود، ولی سرانجام در تحقق این اندیشه به تردید افتاد و به این نتیجه رسید که مسلمانان هند باید هویت دینی و فرهنگی خویش را در شرایطی مستقل حفظ کنند. علاوه‌بر این اظهار داشت که هندوها و مسلمانان نیاز به نظام انتخاباتی جداگانه دارند. در نشست سالانه مسلم لیگ که با حضور نمایندگان سراسر هند در دسامبر ۱۹۳۰ در الله‌آباد برگزار شد، خطابه معروف خود را به‌عنوان رییس جلسه ایراد داشت و در آن طرح تشکیل کشوری جداگانه را دست‌کم برای مسلمانان شمال غربی هند پیشنهاد نمود. گرچه اقبال چندان نزیست تا شاهد پدید آمدن پاکستان در سال ۱۹۴۷ باشد، ولی به‌عنوان پدر معنوی و شاعر ملی این کشور از احترامی شایان برخوردار است[۲].

شخصیت

اقبال به‌هیچ روی خوش نمی‌داشت که کسی درباره زندگی شخصی‌اش تحقیق کند یا زندگینامه‌اش را بنویسد. ولی در آثارش می‌توان نکات بسیار از ویژگی‌های فردی وی دریافت. زندگینامه‌ها و همچنین مکاتباتش منابعی غنی در شرح احوالش به‌شمار می‌آیند. در شعری به اردو با نام «زهد و رندی[۳]» از یک مولوی (عالم دینی اهل تسنن) که همسایه‌اش بود یاد می‌کند که شنیده اقبال به‌رغم سرودن اشعاری نغز در باب شریعت و دین، چنان‌که باید فردی پرهیزکار نیست. او نه‌تنها سحرگاهان قرآن را تلاوت نمی‌کند، بلکه شیفته موسیقی است که اسلام آن را تحریم کرده، دیگر این‌که هندوها را تحت تأثیر آموزه‌های فلسفی خویش کافر نمی‌داند، به‌علاوه مخالف معاشرت با زنان ماهرو نیست، از این‌ها گذشته گرایشات شیعی هم دارد، و خلاصه

۱ـ برگرفته از ***جاویدان اقبال***، ج ۲، صص ۵۸ و ۵۹.

۲ـ اقبال ۹ سال پیش از تأسیس کشور پاکستان در ۶۱ سالگی درگذشت.

۳ـ کلیات اردو، بانگ درا، همان، ص ۹۱.

این‌که «مجموعه‌ی اضداد» است. اقبال در ابیات پایانی این شعر (۲۷ بیتی) خطاب به آن مولوی می‌گوید، من خود معترفم که هنوز نتوانسته‌ام خود را به‌درستی بشناسم، امیدوارم روزی «اقبال را ببینم.» در مقطع شعر مذکور می‌گوید:

حتی اقبال هم اقبال را نمی‌شناسد
وَالله این را به تمسخر نمی‌گویم!

نظر اقبال در این شعر، هرچند هزل‌آمیز، ولی پذیرفتنی است، زیرا مفهوم اصلی آن کاملاً مصداق دارد، او دارای شخصیتی با ابعاد گونه‌گون بوده است[1].

اقبال نه‌تنها ذاتاً فردی جدی بود، بلکه به لحاظ تربیتی نیز متین و فکور بار آمده بود. او در محیطی پرورش یافت که دین و دانش در آن محترم داشته می‌شد. به هنگام خردسالی در جلسات قرائت آثار برجسته عرفان اسلامی که در خانه‌شان تشکیل می‌شد حضور می‌یافت و گوش به گفتار افراد فرهیخته‌ای می‌سپرد که بیش از فهمش بود. او چنان که از اشعارش برمی‌آید احترامی عمیق برای چهره‌های برجسته دینی و عرفانی تاریخ اسلام ـ یا به بیان درست برای تاریخ جهان ـ قایل بود.

تردیدی نیست که اقبال در زندگی، انسانی اساساً متعهد بوده است. ذکر و فکرش وقف آرمان‌های اسلام بود که از اوان تربیتش در وی نهادینه شد. او با همین حسّ‌وحال رشد کرد تا آن‌که اندیشه‌اش ـ به‌قول وی ـ کاملاً «قرآنی» شد. ولی در همین‌جا بی‌درنگ باید افزود که اقبال به‌هیچ روی متدینی تاریک‌اندیش نبود. نویسندگان متعدد توجه گسترده‌اش را به بشریت مورد بحث قرار داده‌اند. دوستان صمیمی وی فقط مسلمانان نبوده‌اند، بلکه برخی از آنها مسیحی، هندو و سیک بوده‌اند. او در سروده‌هایش از بسیاری چهره‌های معروف قدیم و جدید غیر مسلمان تمجید می‌نماید.

یکی از ارزش‌هایی که اقبال آن را می‌ستاید فقر است. این واژه در لغت به‌معنای «تهی‌دستی» است، ولی در اصطلاح وی مبین بی‌نیازی[2] و بی‌اعتنایی به کرشمه‌های

۱ـ در این خصوص ر.ک: ***اقبال و ده چهره دیگر***، همان، مقدمه مؤلف.

2- Self-Sufficiency

قدرت و عشوه‌های شهرت است (اقبال کلمه **درویشی** را نیز تقریباً به همین معنا به‌کار می‌برد)[۱]. او نه‌تنها این اندیشه را تبلیغ می‌کرد، بلکه خود نیز آن را به‌کار می‌بست. در فعالیت‌های حقوقی فقط چند پرونده را برای مدت زمانی معین می‌پذیرفت و به درآمدی عادلانه برای امرار معاش یک یا دو ماه قانع بود. یک روز که سِر اکبر حیدری وزیر اعلای حیدرآباد چکی به مبلغ هزار روپیه برایش فرستاد، اقبال احساس کرد وزیر می‌خواهد به این‌ترتیب لطفی به او نشان دهد، بنابراین چک را پس فرستاد و در شعری خطاب به وی از فقر خود به‌عنوان احساسی متعالی و دلیلی مبرهن در رد انعام وی سخن گفت.

دیگر ارزشی که اقبال آن را ستوده شهامت و «بی‌باکی» است[۲] که خود نیز اعتقادی راسخ بدان داشت. زمانی که به او لقب «سِر» داده شد، یکی از دوستانش به وی نوشت: از آن می‌ترسم که اقبال پس از این وامدار دولت بریتانیا شود و دیگر نتواند عقایدش را در باب مسایل مهم ملّی مطرح سازد. اقبال در پاسخش گفت: هیچ نیرویی در جهان نمی‌تواند مرا از بیان حقیقت بازدارد. از رویدادهای بعدی ثابت می‌شود که نظر وی صادق بوده است.

اقبال خلق‌وخویی تأثیرگذار داشت که از پیوند احساسی عمیق با ایمان دینی و ذوق زیباشناختی وی بالیده بود. وقتی قرآن را تلاوت می‌کرد اشک در چشمانش حلقه می‌بست و گاه چنان می‌گریست که صفحاتش مرطوب می‌شد، چندان که می‌بایست آن را در آفتاب بگذارد تا خشک شود. اشعار جذاب نیز به همین‌سان او را تحت‌تأثیر قرار می‌داد، یک‌بار با خواندن شعری چنان منقلب شد که تقریباً از هوش رفت[۳].

۱ـ برای مطالعه بیشتر ر.ک. ***تصوف در تصور اقبال***، تألیف م. ب. ماکان، انتشارات فردوس، صص ۲۲۰ـ۲۲۸. و ***اقبال و شش فیلسوف غربی***، نوشته نذیر قیصر، ترجمه م. ب. ماکان، انتشارات یادآوران، نمایه موضوعات.

۲ـ برای مطالعه بیشتر در این خصوص ر.ک: اقبال و جمال‌الدین اسدآبادی در این کتاب.

۳ـ نقل از: ***روح مکاتیب اقبال*** (اردو)، ویرایش محمّد عبدالله قریشی، چاپ اقبال آکادمی لاهور، ۱۹۷۷، ص ۲۱۱.

[معروف است در زمان اقامتش در اروپا، شبی در اتاقش مشغول مطالعه **مثنوی** مولوی بود که پس از خواندن بیت:

دوست دارد یار این آشفتگی
کوشش بیهوده به از خفتگی

نعره‌ای می‌کشد و ازخودبی‌خود می‌شود، وقتی همسایه اتاق مجاور سراسیمه سرمی‌رسد و علت را می‌پرسد، آن بیت را برایش ترجمه می‌کند و می‌گوید اگر جامعه اسلامی همین یک بیت را الگوی خویش قرار می‌داد، امروز چنین آشفته‌حال نمی‌بود.] همچنین دیدار وی از مسجد قرطبه در اسپانیا یکی از پراحساس‌ترین اوقات زندگی وی محسوب می‌شود. این دیدار چنان که خود گفته است احساسش را «به اوجی رساند که تا آن زمان هرگز تجربه نکرده بود[1].» او تحت تأثیر آن لحظه‌ها شعری سروده با عنوان «مسجد قرطبه[2]» که بسیاری از آن را شاهکار وی دانسته‌اند.

اقبال با یافتن افراد کارآمد از آنان دعوت به‌عمل می‌آورد و تشویقشان می‌نمود تا طرح‌های مختلفی را که مهم می‌شمرد به اجرا درآورند. برای مثال محمّدعلی جناح ـ بنیانگذار پاکستان در سال‌های بعد ـ را ترغیب نمود از انگلستان به هند بازگردد و عهده‌دار رهبری سیاسی مسلمانان کشور شود. همچنین از ابوالعلاء مودودی ـ پایه‌ریز حزب دینی و سیاسی **جماعت اسلامی** در سال‌های بعد ـ درخواست نمود تا با توجه به برخی مسایل خاص، سروسامانی به وضعیت حقوق اسلامی در کشور بدهد (این طرح به دلیل فوت زودهنگام اقبال عملی نشد). از این‌ها گذشته، تعدادی از مریدان امیرمینایی ـ شاعر بزرگ اردو ـ را بر آن داشت تا زندگینامه‌اش را به انگلیسی تحریر کنند و در مجله یا روزنامه‌ای انگلیسی چاپ نمایند.

۱ـ همان، ص ۴۵۹. اقبال در مسجد قرطبه که از چهار قرن پیش کلیسا شده بود مشغول خواندن نماز می‌شود و چون کشیش به او اعتراض می‌کند در پاسخش با ذکر شاهدی تاریخی می‌گوید که یک‌بار پیامبر اسلام به چند مسیحی اجازه فرمود تا در مسجدی فرایض دینی خود را انجام دهند. کشیش تحت تأثیر قرار می‌گیرد و اقبال در میان کشیشان شگفت‌زده به نماز می‌ایستد.

۲ـ *کلیات اردو*، بال جبریل، همان، ص ۴۱۹.

گرچه اقبال روشنفکری جدی بود، ولی شوخ‌طبع هم بود. در بذله‌گویی استعدادی شگرف، و در طنزهای گزنده مهارت داشت[۱]. در آثار منظوم وی می‌توان مثال‌های بارزی به‌لحاظ شوخ‌طبعی و طنزگویی یافت؛ از جمله در **بانگ درا** که بخش پایانی آن موسوم به «ظریفانه» است. در یکی از اشعار این بخش[۲] رابطه کاسبکارانه میان معلم و شاگرد در نظام جدید آموزشی غرب را با پیوند مودت‌آمیز و مهربانانه میان آن دو در شیوه تعلیم و تربیت سنتی شرق مورد مقایسه قرار می‌دهد. اقبال در ابیات مذکور با دو واژه فارسی و اردوی «دل» و کلمه انگلیسی «بِل[۳]» با ظرافت بازی می‌کند و از تشابه لفظی‌شان نکته‌ای گزنده را به خواننده القاء می‌نماید. او می‌گوید زمانی بود که محصل احساس می‌کرد برای حق‌شناسی از زحمات استادش باید «دل» خود را به وی پیش‌کش کند، ولی در این روزگارِ تغییر ارزش‌ها شاگرد پس از پایان درس به استادش می‌گوید: «صورت‌حساب (بِل) بدهید!»

تردیدی نیست که اقبال فردی مذهبی بود ولی گرایشی خاص به قلندری داشت[۴] و غالباً چنان می‌نمود که توجه چندانی به احکام دینی ندارد. برخی معتقدند که او از این حیث متأثر از صوفیان ملامتیه بود که برای تزکیه نفس اعمالی [ناروا] را عمداً انجام می‌دادند تا مورد ملامت مردم قرار گیرند[۵].

اقبال دارای ذوق ادبی حساس بود و عادت داشت آثارش را با دقت بسیار اصلاح کند که همین کار معمولاً موجب تأخیر در انتشارشان می‌شد. گاهی نیز اشعاری را که به دلش نمی‌نشست از بین می‌برد. احاطه او را به زبان‌های فارسی و اردو می‌توان از مبادلات ادبی‌اش با اهل فضل دریافت که در آنها با ذکر شواهدی از استادان بزرگ هر

۱ـ این ویژگی در اکثر شاعران روشنفکر در طول تاریخ وجود داشته که به‌عنوان مثال می‌توان از انوری، حافظ، جامی، اخوان و شاملو نام برد.

۲ـ **کلیات اردو**، بانگ درا، همان، صص ۳۰۰ـ۳۰۱.

۳ـ bill صورتحساب.

۴ـ در بیتی می‌گوید:

قلندریم و کرامات ما جهان‌بینی است | ز ما نگاه طلب، کیمیا چه می‌جویی

۵ـ برای مطالعه در احوال ملامتیه که ظاهر خود در ملامت می‌داشتند و باطن خویش در سلامت، ر.ک: **مجله آینده**، ش ۵ مرداد ۶۲، مقاله «ملامتیه» نوشته قاسم انصاری.

دو زبان برای اثبات نظرش، از به‌کار بردن برخی کلمات و عبارات دفاع می‌کند. ولی با این‌حال هر انتقاد موجّه را بی‌درنگ می‌پذیرفت و قدردانی هم می‌کرد.

اقبال به موسیقی علاقه‌مند بود و گیتار را خوب می‌نواخت. صدایی دلنشین داشت و در محافل عمومی بارها از او خواسته شد که اشعارش را به آواز بخواند. غذایش اندک بود. گوشت گاو نمی‌خورد، شاید این اکراه ـ بنابه گفته فرزندش جاوید اقبال ـ متأثر از نیاکان برهمن وی بوده، زیرا برهمنان گاو را محترم می‌شمارند. میوه مورد علاقه‌اش انبه بود و ترشی شلغم را دوست می‌داشت (کشمیری‌ها علاقه‌ای وافر به مصرف سبزیجات دارند و از این حیث شهره‌اند.) از این‌ها گذشته، شیفته‌ی جمع‌آوری عکس شاعران معروف بود.

او در همان زمان حیاتش چهره‌ای افسانه‌ای شد و منزلتش همچنان درحال بالیدن است. در پاکستان وقتی کسی بیتی از اقبال را در تأیید نظرش می‌خواند، دلیل محکمی به نفع خود ارایه می‌دهد. البته همیشه چنین نیست، بسیار پیش آمده که دیدگاه‌ها و همچنین طرز بیانش مورد انتقاد قرار گرفته. افراد فراوانی از اقبال انتقاد کرده‌اند. برای مثال از او خرده گرفته‌اند که چرا لقب سِر را پذیرفته، چرا برای برخی جشن‌ها و یادبودها (مانند مراسم تاجگذاری جرج پنجم یا درگذشت ملکه ویکتوریا) شعر گفته، چرا از نهضت نافرمانی مدنی علیه حکمرانان انگلیسی حمایت نکرده، و چرا در شعرش خدا را با لحنی ظاهراً گستاخانه مورد خطاب قرار داده.

ولی اقبال مدافعانی هم از میان معروف‌ترین عالمان دینی، نویسندگان و ادیبان دارد که از او در برابر اتهامات وارد شده دفاعی جانانه به عمل آوردند. اقبال در همه عمر انسانی ساده، موقر و پای‌بند اخلاق بوده است. براساس زندگینامه‌هایی که از وی نگاشته شده در اکثر عمر خویش ـ بخصوص در چند سال آخر که در اوج شهرت بود ـ در تنگدستی به‌سر می‌برد. در چنین شرایطی اگر او لب‌تر می‌کرد، انگلیسی‌ها بسیار خوشحال می‌شدند که از وی نگهداری و زندگی‌اش را تأمین کنند، ولی چنین نکرد. بی‌جهت نیست که موسوم به «مستمندترین شوالیه[1]» است.

۱ـ این لقب معادل «سِر» نیز به‌کار می‌رود.

آثار

اقبال با مهارت به زبان‌های اردو، فارسی و انگلیسی می‌سرود و می‌نوشت، از همین‌رو در هر سه زبان آثاری پدید آورده است. آثار منثورش به انگلیسی و بیشترین سروده‌هایش به فارسی است، به زبان اردو نیز آثاری به نظم و نثر دارد.

در اینجا معرفی کوتاهی از آثارش به‌ترتیب انتشار ارایه می‌شود:

آثار منظوم

الف: اسرار خودی (فارسی، چاپ اول ۱۹۱۵). اقبال در این اثر با توجه به منابع دینی، معنوی و ادبی دنیای اسلام، فلسفه خودی را که معرف دستگاه فکری اوست به تفصیل شرح می‌دهد و عناصر اصلی آن را با داستان‌ها و تمثیلات مختلف روشن می‌سازد. او در این مثنوی [که مشتمل بر ۸۷۱ بیت است] از نقش خود به‌عنوان مبلّغ پیامی پیامبرانه به مسلمانان عصر خویش آگاه است. جوهر آن پیام عبارت است از پرورش شخصیتی پویا برای انسان از طریق عمل، مبارزه و رویارویی با دشواری‌های زندگی[1]. اقبال در این اثر معترف است که از مولوی تأثیر پذیرفته و از منبع اندیشه وی پیوسته الهام گرفته و هدایت شده. این مثنوی همچنین مبین عقیده راسخ اقبال به نقش خاص هنر در اعتلای زندگی است[2].

ب: رموز بی‌خودی (فارسی، چاپ اول ۱۹۱۸). این اثر درواقع ادامه و مکمل *اسرار خودی* است. در *اسرار خودی* به پرورش من آدمی توجه می‌شود، حال آن‌که در *رموز بی‌خودی* سخن از نقش و وظیفه‌ی انسان در جامعه است. از نگاه اقبال هر فردی می‌تواند توانایی‌ها و استعدادهای خود را به‌طور کامل پرورش دهد، منتها اگر در

۱ـ در همین مثنوی با اشاره به تمثیل ابراهیم خلیل می‌گوید:

عشق با دشوار ورزیدن خوش است　　　چون خلیل از شعله گل چیدن خوش است

(بیت ۵۱۹)

۲ـ ر.ک: ***شرار زندگی*** (شرح ***اسرار خودی***)، انتشارات فردوس.

دستیابی به اهداف بزرگ جامعه‌ای که بدان متعلق است شرکت کند. بنابراین به‌معنای واقعی باید گفت همان‌طور که می‌توان به چیزی با نام «خود فردی[1]» قایل بود، درست به همین‌سان می‌شود از چیزی به اسم «خود جمعی[2]» سخن گفت[3].

پ: پیام مشرق (فارسی، چاپ اول ۱۹۲۳). اقبال در مقدمه **پیام مشرق** می‌گوید که انگیزه‌اش در تصنیف این اثر، ***دیوان غربی ـ شرقی***[4] گوته بوده است. او پس از نقل شعری ازهاینه مبنی‌بر این‌که ***دیوان*** گوته معرّف روی‌گردانی غرب از معنویت ناتوان خویش است، قدرت و نیروی حیاتی معنویت شرق را مطرح می‌سازد و می‌گوید که **پیام مشرق** به نکات برجسته حقایق اخلاقی و دینی نظر دارد و به نحوه‌ی پرورش شخصیت افراد و ملت‌ها می‌پردازد[5]. اقبال در این اثر طالب دستیابی به هدفی آنی و عملی است، زیرا می‌بیند که شرایط هند در زمان وی مشابهت‌هایی با وضعیت آلمان عصر گوته دارد. در این دفتر اشعاری [در قالب غزل، مسمط، قطعه و مستزاد، همراه با ۱۶۲ دوبیتی] با مضامین فلسفی، سیاسی، و ادبی وجود دارد که معرف عالی‌ترین وجه هنر شاعری اقبال می‌باشند.

ت: بانگ درا (اردو، چاپ اول ۱۹۲۴). این مجموعه شامل سه بخش است. قسمت اول حاوی اشعاری است که تا سال ۱۹۰۵ [پیش از رفتن به اروپا] سروده شده. قسمت دوم تا سال ۱۹۰۸ [ایامی را که در اروپا مقیم بوده. و قسمت سوم تا زمان انتشار]. ***بانگ درا*** تنها کتابی است که خواننده را با جنبه‌های مختلف تحول اندیشه اقبال و گرایشاتش آشنا می‌سازد. بخش نخست شامل برخی اشعار طبیعت‌گرایانه، میهن‌پرستانه، و همچنین سروده‌هایی برای کودکان است ـ تعدادی از اشعار اخیر برگردان یا برگرفته از ادبیات غرب است. مقدمه‌ای که سِر عبدالقادر خان بر این

1- individual self

2- communal Self

۳ـ قیاس کنید با «خودآگاهی فردی» و «خودآگاهی جمعی» در روانشناسی گوستاو یونگ.

4- ***West-Ostlicher Divan***

۵ـ ترجمه فارسی این مقدمه در کتاب **میکده لاهور** (کلیات فارسی اقبال) که از این مؤلف به همت انتشارات اقبال به چاپ رسیده در آغاز مجموعه پیام مشرق آمده است.

مجموعه نوشته آگاهی‌های مفیدی از پیشینه‌ی آن به‌دست می‌دهد.

ث: زبور عجم (فارسی، چاپ اول ۱۹۲۷). اقبال در یکی از نامه‌هایش محتوای این اثر چهاربخشی را [که عبارتند از: زبور عجم (۱) زبور عجم (۲)، گلشن راز جدید و بندگی‌نامه] به‌طور خلاصه بیان می‌دارد: دو بخش نخست به‌ترتیب اختصاص دارد به گفت‌وگوی انسان با خداوند و تعهدات آدمی در عالم؛ بخش سوم شامل پاسخ‌هایی است به یک رشته مسایل فلسفی که در شعر عارفی مسلمان در سده‌های سیزدهم و چهاردهم [میلادی] مطرح شده[1]، و بخش چهارم در باب تأثیر بندگی بر دین و فرهنگ یک ملت است. ولی عنوان **زبور عجم** به‌طور کلی به دو بخش اول اطلاق می‌شود و هر یک از دو بخش پایانی به‌لحاظ محتوا و ساختار اعتباری تقریباً مستقل یافته‌اند[2]. این دو اثر به‌جهت اندیشه‌های عمیقی که در آنها مطرح شده، و همچنین به‌دلیل شیوه بیان و سبک عالی، سبب شده‌اند تا **زبور عجم** جایگاهی شاخص در میان آثار منظوم اقبال بیابد.

ج: جاویدنامه (فارسی، چاپ اول ۱۹۳۲). این منظومه که غالباً با ***کمدی الاهی*** دانته قیاس می‌شود، معراج‌نامه اقبال است [که در آن خود را «زنده‌رود» می‌نامد] و مولوی دلیل راهش در سفر به افلاک است. این سفر روحانی با حضور اقبال در پیشگاه خداوند و پس از گفت‌وگو با وی پایان می‌گیرد. تمامی اندیشه‌های عمده فلسفی و دیگر موضوعاتی که اقبال در آثارش مطرح نموده در [۱۹۵۵ بیت] این مثنوی به‌صورتی متحد و در قالب اندیشه‌ای منسجم مورد تأمل قرار می‌گیرند. به‌علاوه درباره تعدادی از دستگاه‌های فکری، نهضت‌ها و شخصیت‌های قدیم و جدید تاریخ بحث می‌شود[3].

۱ـ مقصود از این عارف شیخ محمود شبستری است که در ۷۲۰ هـ درگذشت.

۲ـ دو بخش پایانی زبور عجم با نام‌های گلشن راز جدید و بندگی‌نامه به‌وسیله مؤلف شرح و از سوی انتشارات فردوس منتشر شده است.

۳ـ این مثنوی را مؤلف با نام «در شبستان ابد»، شرح و بررسی تطبیقی نموده که از سوی انتشارات اقبال منتشر شده است.

چ: مسافر (فارسی، چاپ اول ۱۹۳۴). این مثنوی شامل تأملات اقبال در باب تاریخ افغانستان ضمن دیدارش از این کشور است که به دعوت نادرخان (شاه افغانی) صورت پذیرفت. او در این سروده اظهار امیدواری می‌کند که افغان‌های شجاع و شیفته‌ی آزادی بتوانند با هدایت قرآن شکوه پیشین اسلام را زنده سازند. [اقبال در این سفر از شهرهای کابل، غزنین، قندهار، و مزار سنایی و محمود غزنوی و دیگران دیدن می‌کند که شرحشان را منظوم می‌سازد. این مثنوی ۳۱۲ بیت است.]

ح: بال جبریل (اردو، چاپ اول ۱۹۳۶). بخش عمده‌ای از این مجموعه به غزل اختصاص دارد، منتها از این قالب به‌خلاف شیوۀ مرسوم در شعر اردو (و صد البته فارسی) برای بیان مضامین تغزلی استفاده نمی‌شود، بلکه برای طرح اندیشه‌های دینی، فلسفی [اجتماعی و گاه سیاسی] به‌کار گرفته می‌شود. در این غزل‌ها از یک‌سو رویدادهای جهان مطرح می‌شود و از دیگرسو وضعیت نهادها و جوامع اسلامی، تا مخاطبان مسلمان را برآن دارد که دست از بی‌تفاوتی و حمایت کورکورانه از سنت‌های ناکارآمد بشویند و دستی از آستین پویایی برای مقابله با چالش‌های زندگی برآرند. ***بال جبریل*** علاوه‌بر غزلیات، شامل دوبیتی‌ها، قطعات، قصاید، ترکیب‌بندها و چند شعر طویل است، از جمله شعر بلند هفت‌بندی «ساقی‌نامه[1]» که در ستایش از پویایی، دگراندیشی، و آفرینندگی است. ترکیب‌بند معروف «مسجد قرطبه» نیز [که شامل هشت‌بند است] در بخش اخیر جای دارد[2].

خ: پس چه باید کرد ای اقوام شرق؟ (فارسی، چاپ اول ۱۹۳۶). این مثنوی بر آن است تا دنیای اسلام را پس از اشغال حبشه (اتیوپی) به‌وسیله ایتالیا در سال ۱۹۳۶ متوجه واقعیات جهان سازد. گرچه اندیشه محوری [در ۵۳۰ بیت] این اثر حول موضوعات سیاسی آن زمان است، ولی به مضامینی که در دیگر آثار اقبال هم

۱ـ این شعر در قالب ترکیب‌بندی است که ابیات آن هم‌قافیه‌اند.

۲ـ اشعار اردوی اقبال که بالغ بر پنج هزار بیت است و سرشار از اندیشه‌های ژرف و مضامین بدیع، پس از گذشت نزدیک به یک قرن از وفاتش ترجمه‌ای کامل به فارسی نشده است. گزیده‌ای از ***ضرب کلیم*** به‌وسیله عبدالحمید عرفانی (اقبال‌شناس پاکستانی در سال ۳۶ خورشیدی، ترجمه منثور شده و از ***بال جبریل*** برگردانی منظوم در سال ۱۳۹۴ از سوی محمد افسر رهبین شاعر افغانی صورت گرفته است.

می‌توان یافت توجه نشان داده می‌شود. [اقبال در این مثنوی اقوام شرق (مسلمانان) را به خودشناسی و روی آوردن به فرهنگ خودی تشویق می‌کند. از این مثنوی میزان نگرانی‌اش از آینده‌ی اقوام شرق به‌خوبی معلوم می‌شود. او گرچه می‌دانست فرهنگ غرب در برخی زمینه‌ها پویایی دارد، ولی آگاه بود که فاقد معنویت حقیقی شده ـ چیزی که اقبال آن را در آغاز این مثنوی «بغاوت خرد» می‌نامد و در سرتاسر کتاب روش مقابله با آن را می‌نمایاند.[1]]

د: ضرب کلیم (اردو، چاپ اول ۱۹۳۶). این مجموعه ـ که اقبال آن را «بیانیه‌ای علیه عصر حاضر» نامیده ـ جنبه‌های سیاسی، فرهنگی و شیوه زندگی بسیاری از مردم (بخصوص غربیان) را به‌شدت مورد انتقاد قرار می‌دهد. او در این اثر علاوه‌بر جوامع اسلامی، جهان را نیز به‌سبب قصور در نایل آمدن به اصول اخلاقی متعالی و والا مورد حمله قرار می‌دهد و از خوانندگانش می‌خواهد که در تغییر اوضاع جهان بکوشند.

ذ: ارمغان حجاز (فارسی و اردو، چاپ اول ۱۹۳۸). این اثر که شامل دو بخش فارسی و اردوست پس از درگذشت اقبال منتشر شد. ***ارمغان حجاز*** بیشتر شامل دوبیتی‌هایی است که دیدگاه‌ها و اندیشه‌های اقبال را در موضوعات مختلف به‌طور کلی مطرح می‌سازند. بخش اردوی این مجموعه با شعر [بلند و چندبخشی] «مجلس شورای ابلیس» آغاز می‌شود که ابلیس[2] پس از شنیدن سخنان مشاورانش که نگران فلسفه‌ها و مکتب‌های جدید در جهان بودند به آنها می‌گوید که اسلام تنها تهدید واقعی برای حکومت شیطانی است[3].

آثار منثور

ر: علم اقتصاد (اردو، چاپ اول ۱۹۰۳). اقبال در مقدمه کتاب می‌نویسد، در این تألیف

۱ـ این مثنوی را مؤلف با عنوان «چه باید کرد» شرح کرده که از سوی انتشارات فردوس منتشر شده است.

۲ـ کنایتی است از انگلستان.

۳ـ بخش فارسی ***ارمغان حجاز*** که مشتمل بر ۳۹۵ دوبیتی است به‌وسیله مؤلف تحت عنوان «خیال وصال» شرح و از سوی انتشارات حکمت منتشر شده است.

ضمن آن‌که از «کتاب‌های معروف و موثق» بهره گرفته، «عقاید شخصی» خود را هم مطرح ساخته است (ص ۳۲). در این تحقیق پس از شرح ماهیت و روش اقتصاد، موضوعات تولید، مبادله، توزیع و مصرف دارایی به‌ترتیب مورد بحث قرار می‌گیرند. اقبال در این کتاب برای تعدادی از اصطلاحات اقتصادی انگلیسی، معادلاتی به اردو ابداع می‌کند. او نشان می‌دهد که پیشرفت اقتصادی هر ملتی بستگی به میزان تحصیلات مردم دارد. برخی دیدگاه‌های اقتصادی که در آثار متأخرِ منثور یا منظوم وی مطرح شده به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم معطوف به کتاب مذکور است.

ز: سیر حکمت در ایران (انگلیسی، چاپ اول ۱۹۰۸). این کتاب پایان‌نامه دکترای اقبال بوده که به دانشگاه مونیخ عرضه داشت. هرچند این تحقیق متعلق به [بیش از] یک قرن پیش است، ولی باز هم بخش‌های مختلف آن برای اهل تحقیق شایان توجه، و برای خوانندگان معمولی مفید است. [م. م. شریف در مقدمه این کتاب می‌نویسد: «این اثر نخستین کتاب فلسفی اقبال به‌شمار می‌آید که در زمینه مطالعات شرقی دارای اهمیت است... تحقیق حاضر نخستین گزارش تاریخی اندیشه فلسفی در ایران است که محتوای آن از نام اقبال اعتبار می‌یابد. او ایده‌گرایی و واقع‌گرایی ایرانی را با موفقیت مورد بررسی قرار داد و تجزیه و تحلیلش از شرایطی که منجر به سر برآوردن تصوف شد، اشتباهات پیشینیان را در این باب اصلاح نمود... تردیدی نیست که این اثر برای اقبال‌پژوهان به‌عنوان نخستین فعالیت فکری او ارزش بسیار دارد[1].»]

س: تأملات پراکنده[2] (انگلیسی، ویراسته جاوید اقبال، چاپ اول ۱۹۱۰). این کتاب مجموعه‌ای است حاوی «یادداشت‌های کوتاه، تحت تأثیر کتاب‌هایی که در آن ایام مطالعه نمود، اندیشه‌ها و احساساتش درباره محیطی که در آن می‌زیست، و خاطرات ایام دانشجویی» (از مقدمه ویراستار، ص ۱). با توجه به این‌که اقبال یادداشت‌های

۱ـ نقل از *سیر حکمت در ایران*، همان صص ۱۱و۱۲

۲ـ Stray Reflections. این کتاب را محمد ریاض اقبال‌شناس معروف پاکستانی به فارسی ترجمه و در سال ۱۳۶۸ خورشیدی منتشر نمود. سپس متن کامل‌تری از آن که حاوی گزین‌گویه‌ها و دیدگاه‌های اقبال در طول حیات اوست از سوی مؤلف کتاب حاضر با عنوان «سونش دینار» به همت نشر فردوس انتشار یافت.

مذکور را ضمن چند ماه در سال ۱۹۱۰ نوشت، آدمی از وسعت مطالعات علمی و ادبی وی در جوانی، از دیدگاه‌ها و ارزیابی‌هایش درباره آثار نویسندگان متعدد، و از نقد و نظرهایش در باب اندیشه‌ها، نظریه‌ها، نهادهای اجتماعی و رویدادها و نهضت‌های تاریخی به‌راستی شگفت‌زده می‌شود. او برخی از آرایی را که در این دفتر به کوتاهی بیان داشته، بعدها بسط می‌دهد، طوری‌که می‌توان ***تأملات پراکنده*** را مبنایی برای جهش بلوغ فکر فلسفی وی به‌شمار آورد.

ش: بازسازی اندیشه دینی در اسلام (انگلیسی، چاپ اول ۱۹۳۰، چاپ دوم با تجدیدنظر و اضافات، ۱۹۳۴ آکسفورد). این کتاب فراهم آمده از شش سخنرانی است که اقبال در سال ۱۹۲۹ در شهرهای مختلف هند ارایه داشت، سخنرانی دیگری هم بعداً به درخواست انجمن ارسطوییان لندن[1] ایراد نمود که به این کتاب اضافه شد و آن را شامل هفت بخش نمود [با عنوان‌های: ۱) شناخت و تجربه دینی، ۲) معیار فلسفی مکاشفات تجربه دینی، ۳) مفهوم خدا و مقصود از نیایش، ۴) آزادی و جاودانگی من بشری، ۵) روح فرهنگ اسلامی، ۶) اصل حرکت در ساختار اسلام، ۷) آیا دین امکانپذیر است؟] بسیاری از صاحبنظران این کتاب را مهم‌ترین اثر فلسفی در عصر اسلام نوین می‌دانند[2].

اقبال همچنین تعدادی مقاله در مجلات و روزنامه‌ها با موضوعات مختلف به چاپ رساند، برای بسیاری از مناسبت‌های مهم بیانیه صادر کرد، و تقریباً با همه مردم از هر صنفی مکاتبه داشت. کتاب ***سخنرانی‌ها، نگاشته‌ها و بیانیه‌های اقبال***. گردآوری لطیف احمد شروانی به‌رغم آن‌که حتا فاقد گزیده‌ای از مکاتبات اقبال است، ولی می‌توان آن را تألیفی نمونه در این زمینه به‌شمار آورد. مطالب مهم در هر بخش از این تألیف عبارتند از: خطابه اقبال به‌عنوان رییس مجلس سالانه نمایندگان مسلم لیگ از سراسر هند در سال ۱۹۳۰ (بخش اول)؛ مقالات «اسلام، آرمان اخلاقی و سیاسی»، «بررسی جامعه‌شناسانه دنیای اسلام»، «اندیشه سیاسی در اسلام»،

1- London's Aristotelian Society

۲ـ یکی از این صاحبنظران سید حسین نصر است.

«عرفان اسلامی» و «موقعیت زنان در شرق» (بخش دوم)؛ نامه سرگشاده به جواهر لعل نهرو، اسلام و احمدیه[1] (بخش سوم)؛ و نامه یا بیانیه‌های شماره ۳، ۴، ۱۷، ۱۹، ۲۵، ۳۰، ۳۱، ۳۴ و ۳۵ (بخش چهارم). کتاب شروانی بعدها با انتشار مجموعه دیگری به اسم ***نامه‌ها و نگاشته‌های اقبال*** تألیف بشیر احمددار کامل شد (چاپ دوم این کتاب به‌وسیله اقبال آکادمی پاکستان در سال ۱۹۶۷ منتشر شد[2])، که این نیز شامل طرح اقبال برای کتابی پیش‌بینی شده تحت عنوان «مبانی مطالعه اسلام» است که قصد نگارش آن را داشت. و سرانجام ***نامه‌های اقبال به جناح*** (لاهور: ش. محمد اشرف، ۱۹۷۴، چاپ اول ۱۹۴۲) که روشنگر جنبه‌هایی از اندیشه سیاسی اقبال است.

همچنین مقاله‌ای به انگلیسی از اقبال درباره میرزا عبدالقادر بیدل (فوت ۱۷۲۱ م.) شاعر و فیلسوف مسلمان. مقاله مذکور از منظر فلسفه و ادبیات تطبیقی تحقیقی بسیار جالب برای اقبال‌پژوهان به‌شمار می‌آید[3].

۱ـ احمدیه فرقه‌ای است منسوب به غلام احمد قادیانی؛ آخوندی که در هند ادعای نبوت کرد. در این زمان اقبال دانش‌آموز بود و نزدیک منزلش اقامت داشت. از این‌رو هر روز او را می‌دید. ملایان سیالکوت از قبول ادعای وی سرباز زدند و مخالفت مردم با قادیانی روزبه‌روز افزایش یافت. این شخص که فرقه احمدیه را تأسیس کرد مخالف جهاد بود و رهبرانش مبارزه با انگلیسی‌ها و استعمارگران را حرام می‌دانستند. (در ***شبستان ابد***، شرح جاویدنامه، همان، ص ۴۰۶).

۲ـ این مجموعه را عبدالله ظهیری با همان نام به فارسی ترجمه نمود که در سال ۶۹ از سوی انتشارات جاوید (مشهد) منتشر شد.

۳ـ ***Bedil in the Light of Bergson*** این رساله سپس به‌وسیله علی بیات از اردو به فارسی ترجمه و با نام «***مطالعه بیدل در پرتو اندیشه‌های برگسون***» از سوی اقبال آکادمی پاکستان منتشر شد.

۳

اقبال و شرق از خود رمیده

غرب یا شرق

شبه‌قاره دارای یکی از کهن‌ترین و اصیل‌ترین فرهنگ‌های جهان است. این منطقه امروزه از سه کشور عمده بنگلادش، پاکستان و هند تشکیل شده که تا سال ۱۹۴۷ همراه با کشور سیلان یا سری‌لانکا سرزمینی واحد بوده‌اند. اقبال زمانی از جهان رخت برمی‌بندد که هنوز این مناطق عنوان واحد هند را داشته‌اند. از زمان درگذشت اقبال (۱۳۱۷ خورشیدی برابر با ۱۹۳۸ میلادی) تا پدیدآمدن کشور پاکستان نزدیک به ده سال فاصله است. بنابراین اقبال اصلاً هندی است و همه مردم شبه‌قاره از سرزمین‌های بزرگ گرفته تا جزایر وابسته به آن او را شاعر و فیلسوف خویش می‌دانند و به‌وجود چنین اندیشمندی مباهات می‌کنند. از همین‌رو امروزه در همه کشورهای شبه‌قاره مراکز اقبال‌شناسی به فعالیت اشتغال دارند، در دانشگاه‌های این کشورها نیز کرسی‌های اقبال‌شناسی دایر است و تحقیقات دامنه‌داری درخصوص آثار و افکار وی به‌وسیله محققان و نویسندگان سرزمین‌های مذکور صورت می‌گیرد که به‌رغم فریبندگی‌های وسایل شنیداری و دیداری نوین خوانندگان درخور توجهی دارند. از این‌رو می‌توان دریافت که افکار اقبال تأثیر قابل ملاحظه‌ای در سرزمین مادری او

دارد. این تأثیر به دو بخش قابل تقسیم است، یکی تأثیری که در زمان خویش و به هنگام حیاتش بر شبه‌قاره نهاد و دیگری تأثیری که به اصطلاح posthumous است؛ یعنی آنچه پس از مرگ کسی به سبب او پدید می‌آید؛ یا به‌عبارت دیگر تأثیری که حاصل آثار، زندگی و افکار و آراء یک اندیشمند و شاعر و هنرمند بر مردم زمان‌های پس از اوست.

جالب است که تأثیر اقبال بر فرهنگ جامعه خویش، به خلاف غالب اندیشمندان، در زمان حیاتش بسیار محسوس‌تر و چشمگیرتر است. البته علت اصلی این تأثیر علاوه‌بر عامل زبانی، محتوای آثار او نیز بود. موضوع محوری اندیشه اقبال بر «خودی» استوار است و این نکته‌ای بوده که مردم سرزمین استعمارزده و تحت ستم هند را به خود معطوف داشت. فلسفه خودی برای رهایی مردم شبه‌قاره بخصوص مسلمانان از زیر بار استعمار همان‌قدر مؤثر افتاد که اگزیستانسیالیسم ژان پل سارتر در مقابله با نیروی اشغالگر نازی‌ها و نجات فرانسه. اقبال در تعریف خودی می‌گوید نیرویی است حیاتی که انسان با پروراندن آن می‌تواند به اهدافی دست یابد که در حالت طبیعی یعنی زمانی که این نیروی متمرکز بسط‌نیافته ممکن نیست. حتا می‌تواند در دگرگون کردن و کمال بخشیدن طبیعت چندان مؤثر باشد که موجب شگفتی افراد فاقد این نیرو شود. البته هدف اقبال از این اندیشه به حرکت درآوردن جامعه‌ای از خود رمیده بود که او در مرتبه اول آن را به هیأت سرزمین خود می‌دید و بعد در قالب سرزمین‌های اسلامی.

حرکتش در این طریق بسیار پیامبرانه بود. او نه‌تنها به مردم همکیش سرزمین خویش هویت بخشید، بلکه سرزمین‌های اسلامی را هم برای استعانت از اندیشه‌های برآمده از شرق یعنی فرهنگ خودی تحریض نمود و این مفهوم را به صورت‌های مختلف در قالب سروده‌های مؤثر از دوبیتی و غزل گرفته تا مثنوی و ترکیب‌بند مطرح ساخت و مخاطبانش را به خویشتن‌نگری و توجه به فرهنگ خودی واداشت که اگر فردوسی را در گسترهٔ فرهنگ و هویت ایرانی مستثنا کنیم، تلاش اقبال را می‌توان همانند آن حرکتی غیرتمندانه در پهنه‌ی فرهنگ اسلامی دانست که البته بخش

عظیمی از آن هم در دامان فرهنگ ایرانی پرورید‌ه شده. اقبال خود به‌عنوان اندیشمندی اسلامی نمونه بارزی از این پروریدن در فرهنگ ایرانی است. این بیت او که پیشتر نیز ذکر شد، ذهن هر خواننده‌ای را معطوف به فضای ***شاهنامه*** می‌سازد:

پارسی از رفعت اندیشه‌ام　　　　در خورد با فطرت اندیشه‌ام

بنابراین از مجموع اندیشه‌ها وتلاش‌های اقبال می‌توان نتیجه گرفت که او توانست انسان سرزمین خویش را متوجه هویت فرهنگی خویش سازد و بذر آزادی‌خواهی، استقلال‌طلبی و بازگشت به خویشتن را در خاک قلبشان بکارد و نهالی به نام فلسفه خودی به بار آورد.

چنان‌که گفتم کشور پاکستان نه سال پس از مرگ اقبال بر پهنه جهان پدید آمد. در اینجا باید گریزی زد به گفته اشو زرتشت که می‌گوید، نیکی و بدی همزادند. سپنته مینو و انگره مینو نیروهایی برابرند که برتری و توانایی‌شان بسته به میزان توجه آدمیان به آنهاست. بنابراین پرورش و بالندگی نهال نیکی بستگی به میزان توجه و مراقبت انسان‌ها دارد. حقیقت این است که جوامع شرقی هنوز در معرض همان ایراداتی هستند که مورد نظر اقبال بوده است. به‌نظر وی مهم‌ترین ایراد این است که بینش خود را براساس دستاوردهای نوین بشری دگرگون نمی‌سازند و همچنان سر در مسیری دارند که پیشتر داشته‌اند. در ***جاویدنامه*** می‌گوید: «جان چو دیگر شد، جهان دیگر شود.» این، موضوعی است که برای اقبال اهمیت بسیار داشته و به صورت‌های مختلف در آثارش منعکس نموده که حتا اگر بخواهیم فهرست‌وار آنها را بازگوییم، فرصت بسیار می‌خواهد. اقبال مشکل اساسی شرق را در برابر دنیای غرب در این می‌داند که بینشش دیگرگون نشده. از همین‌روست که خطاب به شرقیان می‌گوید:

به خود نگر! گله‌های جهان چه می‌گویی　　اگر نگاه تو دیگر شود جهان دگر است
به هر زمانه اگر چشم تو نکو نگرد　　طریق میکده و شیوه مغان دگر است
به میر قافله از من دعا رسان و بگوی　　که گرچه راه همان است کاروان دگر است

البته عقب‌ماندگی جوامع شرقی در قیاس با پیشرفت‌های حیرت‌آور غرب موضوعی است که ذهن اقبال را بسیار به خود مشغول می‌داشته و برای حل این

معضل راه‌های متعددی نیز ارایه نموده که آمیزه‌ای است از مقابله و تعامل با فرهنگ و مدنیت غرب.

بر این اساس، به خلاف تصور برخی نمی‌توان اقبال را متفکری غرب‌ستیز دانست. غرب مفهوم وسیعی دارد، به قول سنایی نباید از چیزی دیو ساخت و بعد از شکلش ترسید. باید به حقیقتش پی برد. هیچ چیز به فتوای مولوی بد مطلق نیست. اقبال هرگز غرب را به‌کلی نفی نمی‌کند و با آن نمی‌ستیزد. آنچه او در این ارتباط بیان می‌دارد، این است که فریفته زرق و برق و کرشمه‌های تمدن جدید آن نشویم و هویت خویش را در نبازیم. او با توجه به سال‌هایی که در غرب زیست، می‌گوید: «تلألو دانش‌های غربی نتوانست چشمم را خیره سازد و بصیرتم را برباید؛ زیرا چشم‌هایم را با سرمه تمدن شرق آراسته‌ام.» بنابراین بی‌آن‌که غرب را نفی کند یا سر ستیز با آن داشته باشد، تأکیدش بر تحکیم فرهنگ خودی است. در جایی گفته است: «من هم غرب‌زده هستم و هم شرق‌زده، منتها در شرق‌زدگی زیاده‌روی می‌کنم.» او مشکل اصلی را در ارتباط میان شرق و غرب بیشتر در شرق می‌بیند تا غرب. به عقیده وی، مشرق‌زمین، بخصوص بخش اسلامی آن که اکنون چشم خود را گشوده، تنها در صورتی می‌تواند در زندگی خویش تحول ایجاد کند که نخست در اعماق ضمیر خویش انقلابی پدید آورد.

دلایل عقب‌ماندگی

تنها راه نجات شرق ارتقاء سطح فرهنگ جمعی است. اگر بپذیریم که ستیزیدن به‌کار می‌آید و نتیجه‌ای از آن حاصل می‌شود، زمانی است که آگاهی و فرهنگی در پس پشت آن باشد وگرنه از رویارویی و دیگرگون ساختن به تنهایی فایده‌ای به‌دست نمی‌آید. در ستیزیدن بی‌گمان نیرویی هست، این نیرو اگر در مسیر درست مصرف نشود، فایده‌ای به بار نمی‌آورد. در تاریخ انقلابات و در تاریخ مبارزات به حرکت‌های بسیار چشمگیری برمی‌خوریم که آغازی بسیار درخشان داشته‌اند، امّا دولت مستعجل بودند؛ زیرا اساس آنها بر آگاهی و فرهنگ عمیق نبوده است. آگاهی جمعی از آگاهی

فردی شکل می‌گیرد و تا فرد مجهز به این سلاح نشود، نمی‌توان امید داشت که حرکت سپاه جمع یا به عبارت دیگر شخص جامعه، راه به جایی ببرد. بنابراین سرنوشت شرق، یعنی شرق اسلامی، سر در سرنوشت فرد دارد و به همین سبب هم اقبال بر این اصل بسیار تأکید می‌ورزید. این اصل را به‌طور کلی می‌توان خلاصه کرد در پرورش خودی.

به عقیده اقبال کسی می‌تواند بگوید وجود دارد که بتواند بگوید «من هستم» یا به بیان اقبال «تنها آن کس که می‌تواند بگوید "من هستم" حیات واقعی دارد.» وقتی افراد جامعه‌ای توانستند چنین نظری را با قاطعیت و براساس آگاهی و معرفت اظهار کنند، آنگاه می‌توان چنان جامعه‌ای را دارای حیات دانست و گفت جامعه‌ای زنده، پویا و خلاق است.

وقتی جامعه‌ای بر بنیاد نیروی فکری و خلاقیت‌های خود توانست بگوید «من هستم» دیگر نیازی به ستیزیدن ندارد؛ زیرا به خودی خود در مسیر تفوق و پیشرفت می‌افتد. توسل به خشونت برای تضعیف حریف، حتا اگر به نتیجه برسد، دلیلی بر تفوق واقعی عامل خشونت و ستیز نیست. کلیسای کاتولیک با بسیاری از نظرات علمی مقابله کرد و ظاهراً بر آنها فائق آمد، ولی سرانجام در مقابل واقعیت‌های انکارناپذیر سپر انداخت. با این‌همه، خشونت و ستیزه‌جویی و افراط‌گرایی و فقط خود را برحق دانستن همچنان به حیات خود، بخصوص در حوزه دین، ادامه می‌دهد، چندان که موجب ناملایمات بین‌المللی در همین سال‌های اخیر شده. به‌عنوان مثال می‌توان وقایعی نظیر یازده سپتامبر، انفجارهای متعدد در اروپا، کشتارهای بی‌شمار در افغانستان و عراق و لبنان و پاکستان و سوریه و یمن و سر برآوردن گروه‌های سلفی را ذکر نمود که درواقع یک نام بر همه این حرکات می‌توان نهاد و آن خشونت و افراط‌گرایی است، حال آن که همه این‌ها چه ریشه دینی داشته باشند و چه سیاسی در قالب گفت‌وگو قابل حل یا حداقل قابل تعدیل و تلطیف‌اند. به قول عطار:

گر نبودی در جهان امکان گفت کی توانستی گل معنا شگفت

اکنون با توجه به این‌که اقبال در این خصوص بسیار تلاش نموده و سعی او بر این

بوده است تا تضاد و اختلاف میان هندوان و مسلمانان را با گفت‌وگو از میان ببرد، باید پرسید آیا می‌توان این تفکر او را الگویی برای مخاصمات دنیای امروز گرفت؟ و آیا اصولاً در آراء و افکار او راه‌حلی برای این معضل می‌توان یافت؟

تردیدی نیست که بسیاری از ناملایمات جهان کنونی از خشونت‌هایی ناشی می‌شود که سر در تعصبات دینی و سیاسی دارد. انفجارها، ترورها، تخریب‌ها و آدمکشی‌هایی که در این سال‌ها به نام دین صورت می‌گیرد و متأسفانه آنها را ملهم از تعالیم اسلامی قلمداد می‌کنند، سبب شده تا مردم جهان از حقیقت اسلام غافل بمانند و از آن چهره‌ای خشونت‌طلب و عاری از ترحم تصویر کنند و این تصور نادرست چندان بسط یابد که غالب مردم جهان نیز به این پندار دامن بزنند. حال آن که راسل به‌رغم همه انتقاداتی که از ادیان مختلف بخصوص مسیحیت دارد، در کتاب **چرا مسیحی نیستم** زبان به تحسین انصاف و مدارا و ملایمت در اسلام می‌گشاید و می‌نویسد: «مسیحیت به لحاظ عقاب دینی سرآمد دیگر ادیان است. در آیین بودا به هیچ روی نشانی از عقاب نیست. اسلام در امپراتوری خود به یهودیان و مسیحیان بسیار مهربان‌تر بوده است تا دولت‌های مسیحی به یهودیان و مسلمانان.» اقبال هم اسلام را دینی می‌داند که پیوسته نسبت به غیرمسلمانان ملاطفت نشان داده است و اگر غیرمسلمانان در سرزمین‌های اسلامی جزیه می‌پرداختند کسی معترض آنها نمی‌شد. از همین تسامح بوده است که فرهنگ و تمدن اسلامی بالیدن گرفت و آثار علمی کشورهایی نظیر ایران و هند محفوظ ماند تا سرانجام به اروپای مسیحی رسید. این الگویی بوده است که همه اندیشمندان اسلامی بدان پایبند بوده‌اند. سنایی دین را زمانی سودمند و زاینده می‌داند که در آن نشانی از مهربانی و لطف باشد، از این‌روست که می‌گوید: «دین بی‌لطف، شاخ بی‌بار است.» اقبال نیز به‌عنوان چهره‌ی شاخص این فرهنگ در همه آثارش تأکید بر صفای باطنی و احترام متقابل انسان‌ها به یکدیگر دارد. او این اندیشه را در همان ایام که هندوها و مسلمانان با یکدیگر اختلاف داشته‌اند، ترویج می‌کرد. در تفکر اقبال اصل اختلاف آراء، امری پذیرفته شده است، اما آنچه بر این اصل هم تفوق دارد که شاید در برخی نوگرایان و مصلحان دینی نتوان سراغ کرد روح آزاداندیش و رواداری منطقی اوست. آزاداندیشی با تخریب و ترور و

تمامیت‌خواهی و انحصارطلبی سازگار نیست. همه ناملایمات بشری نیز چه فردی و چه اجتماعی از عدم این کیفیت برمی‌خیزد و بذر خصومت و عناد را در میان مردم می‌پراکند. اقبال به‌جای حرکت‌های منفی و غیرانسانی، آن هم به نام دین، طالب تفوق علمی، فرهنگی، مدنی و صنعتی کشورهای اسلامی است. چنان طریقی به رخوت مردم و ملت‌ها می‌انجامد. به عقیده وی اگر ملامتی هست و اگر نگاه عتاب‌آلودی، باید آن را متوجه خود ساخت؛ زیرا پیشتازی غرب نتیجه بی‌تفاوتی و تن‌آسایی شرق است. از همین‌روست که برای از میان برداشتن این فاصله، شرقیان را به همان طریقی می‌کشاند که غرب پی سپرد. در بیتی به اردو خطاب به فرزندش جاوید[1] به‌عنوان نشانه نسل حاضر می‌گوید:

منت شیشه‌گران فرنگ را نکش   از خاک هند خودت مینا و جام سفالین بساز

در مثنوی **چه باید کرد**، می‌گوید:

آنچه از خاک تو رُست ای مرِ حُر   آن فروش و آن بپوش و آن بخور

و در غزلی نزدیک به همین مضمون می‌گوید:

مذهب زنده‌دلان خواب پریشانی نیست   از همین خاک جهان دگری ساختن است

اقبال در بررسی علل عقب‌ماندگی شرقیان به این نتیجه رسید که بی‌تدبیری و تن‌آسایی و تقلید برده‌وار آنان در برابر غربیان سبب شد تا از پیشرفت بازمانند. اما جلوی ضرر را از هر جا که بگیرند منفعت است؛ یعنی شرق باز هم می‌تواند به عظمت پیشین خود دست یابد و این با خشونت و افراط‌گرایی دینی میسر نمی‌شود، بلکه باید دوباره از میانشان غزالی‌ها، سهروردی‌ها، رازی‌ها، پورسیناها، مولوی‌ها، خواجه‌نصیرها، خیام‌ها و امثال اینان برخیزند.

شرقیان و عقل راکد

این هم به‌واقع پرسش بزرگی است که چرا دنیای شرق، بخصوص در پانصد سال اخیر، این‌چنین تهی از چهره‌هایی شاخص و جهانی شده. به چه علت، برای مثال امید

۱ـ جاوید، فرزند ارشد اقبال که در یازدهم مهر ۹۴ در سن ۹۱ سالگی درگذشت.

به پیدایی اقبال دیگری در همان سرزمین وی نیست. آیا می‌توان این موضوع درخور توجه را روشمندانه آسیب‌شناسی کرد؟ طبیعی است که غربیان تافته جدابافته نیستند. به قول دکارت عقل به یک نسبت بین همه آدمیان تقسیم شده، آنچه متفاوت است شیوه راه بردن آنست. به عقیده اقبال، شرقیان خرد خود را راکد گذاشته‌اند. هر نهالی هرچه‌قدر هم که مستعد بالندگی و باروری باشد، اگر از خاک و آب‌وهوای مناسب بهره‌مند نباشد، ثمری از آن به‌دست نمی‌آید. شرق باید در نگرد که این روند طبیعیِ برآمدنِ چهره‌های جهانی از چه زمان در شرق کندی گرفت و متوقف شد و علل آن را دریابد. آن‌قدرها هم که گفته می‌شود، این شرایط تأسف‌بار را غرب پدید نیاورده، استعمار ـ تابدان حد که پنداشته می‌شود ـ پدید نیاورده، دشمن پدید نیاورده، بلکه عامل اصلی این تیره‌روزی و پژمردن نهال‌های مستعد بالندگی خود شرقیان هستند. حکایت شرق به شخص بی‌تدبیر و سهل‌انگاری می‌ماند که شب درب خانه‌اش را باز بگذارد و صبح فریاد بردارد که سارقان هست و نیستش را برده‌اند و هرچه فریاد دارد، بر سر سارقان بکشد و هیچ از بی‌تدبیری خویش یاد نکند و در پی یافتن علت نباشد. حال آن‌که همان دزدان نتوانستند به خانه همسایه با تدبیرش راه یابند. خصوصیت هر سارقی سرقت است. اگر جز این بود که سارق نمی‌شد. سارقان سیاسی نیز که از پانصد سال پیش زمینه را در دنیای شرق مساعد دیدند و آن را مصداق «هر که خواهد گو بیا و هرکه خواهد گو برو» یافتند به تاخت‌وتاز مشغول شدند، نخست در کسوت شرق‌شناسی، موزه‌های خود را با میراث فرهنگی این سرزمین‌ها انباشتند و اکنون نیز به سرقت مغزها می‌پردازند. بد نیست که گفته شود تا سال ۱۳۶۳ حدود ۱۷۰۰۰ پزشک متخصص از ایران به ایالات متحد مهاجرت کردند و تعداد طبیبان ایرانی که فقط در تگزاس زندگی می‌کنند بیش از پزشکان مقیم تهران است[1]. بنابراین می‌بینیم که سارقان از بی‌تدبیری شرق به نحو احسن بهره‌برداری می‌کنند. در نتیجه شرق در زمینه‌های علمی و فرهنگی در قیاس با پیشرفت‌های شگفت‌آور غرب چندان عقب مانده که برابری با آن اگر نگوییم غیرممکن، لااقل بسیار دشوار شده، البته پدید آمدن

۱ـ برای مطالعه بیشتر در این موارد، ر.ک: تصحیف غربزدگی، نوشته م. ب. ماکان، انتشارات نامک.

چهره‌هایی نظیر اقبال یادآور این بیت معروف سنایی است که:

سال‌ها باید که تا یک سنگ‌ریزه ز آفتاب   لعل گردد در بدخشان یا عقیق اندر یمن

این‌ها گل‌هایی هستند استثنایی که به قول محمد مسعود در جهنم می‌رویند. استثنائاتی هستند که جای قاعده را نمی‌گیرند. اما قاعده‌ای که دنیای شرق در حال تجربه آن است، چنین است که می‌بینیم دیگر به خلاف گذشته چهره‌های جهانی و تأثیرگذار از آن برنمی‌خیزند. اقبال این نقص بزرگ را در شیوه تعلیم و تربیت می‌داند و متأسف است از این که دنیای اسلام نتوانسته است دیگر بایزید و مولانا بیافریند. استعدادها در ایام کودکی تقویت و بارور می‌شوند و اگر در این ایام به شکوفایی نرسند، پژمرده و ناتوان می‌شوند. از این‌روست که او به تعلیم و تربیت یا اصطلاحاً به آموزش و پرورش بسیار اهمیت می‌دهد. انتقاداتی که او به آموزش و پرورش رسمی بخصوص در تعلیم تاریخ، ادبیات و فلسفه دارد بسیار شبیه است به حمله شدیدی که نیچه به تعلیم و تربیت رسمی وارد می‌آورد. یکی از نزدیک‌ترین دوستان اقبال مرحوم پروفسور سیدین مجموع آرای وی را در باب تعلیم و تربیت در کتابی به نام ***مبانی تربیت فرد و جامعه*** جمع‌آوری و شرح کرد[1]. در این کتاب می‌توان با دیدگاه اقبال درخصوص پدید نیامدن چهره‌های جهانی در سده‌های اخیر، در دنیای شرق آشنا شد. او معتقد است شیوه‌های کنونی تعلیم و تربیت یا به قولی علم رسمی ذوق و استعداد را در کودکان و جوانان از بین می‌برد و از آنها طوطیان سخنگو می‌سازد. البته این ایرادی است که غالب شاعران و اندیشمندان ما به علم رسمی و مدرسه‌ای داشته‌اند. علم مدرسه‌ای، علم عقلی است و از عقل کاری کارستان برنمی‌آید. آنچه جهانی را به حرکت وامی‌دارد و چهره‌هایی مانند مولوی به بار می‌آورد، سر در نیروی عشق دارد که در مدرسه یافت نمی‌شود؛ به قول حافظ علم عشق در دفتر نیست:

از قیل و قال مدرسه حالی دلم گرفت   یکچند نیز خدمت معشوق و می، کنم

یا

۱ـ ترجمه م. ب. ماکان، انتشارات فردوس.

مباحثی که در آن مجلس جنون می‌رفت وراى مدرسه و قيل و قال مسأله بود

اقبال هم تأسف می‌خورد از این‌که در تعلیم و تربیت رسمی نشانی از عشق نیست و هرچه هست «خوف» است، همین قضیه موجب پژمردگی روحیه جوانان می‌شود. در *اسرار خودی* با اشاره به این موضوع می‌گوید:

طرح تعمیر تو از گل ریختند با محبت خوف را آمیختند

خوف دنیا، خوف عقبی، خوف جان خوف آلام زمین و آسمان

به عقیده اقبال تعلیم و تربیتی که محاط در خوف و ترس است، سبب می‌شود تا اندیشه‌ها رشد نیابند و کودک از همان آغاز بی‌دل و جرأت بار آید.

وقتی جوانی با چنین زیربنای روحی وارد دانشگاه می‌شود، خود را در محاصره انواع ترس‌ها می‌بیند و چون نمی‌تواند بر آنها فائق آید، اغلب اوقات گرفتار تعارضات عاطفی می‌شود، طبیعت حساسش جریحه‌دار می‌گردد و دیگر قادر نخواهد بود خود را آن‌گونه که به‌واقع هست، بنمایاند. به عقیده اقبال همه این‌ها سر در تعارضاتی دارد که استادان و معلمان معمولاً توجهی بدان نشان نمی‌دهند و در فکر برطرف کردن آن برنمی‌آیند. به‌علاوه، دین و سیاست و قراردادهای اجتماعی را مستمسک قرار داده، نه‌تنها حق انتقاد آزاد و استقلال رأی را به‌منظور تثبیت وضع غیرمنصفانه کنونی از آنان سلب می‌کنند و نمی‌گذارند که در مورد مهم‌ترین موضوعات مسایل حیاتی کشور خود تأمل کنند، بلکه به آنها می‌آموزانند که باید به هر نوع قدرت حاکم احترام بگذارند و از ترس سر فرود آورند. به این‌ترتیب طبیعی می‌نماید که نسل جوان از مسیر شخصیت اصلی خویش منحرف و دارای ذهنیتی محدود شود، اتکاء به نفسش را از دست بدهد و درنتیجه فاقد قوه ابتکار و نیروی شهامت شود؛ یعنی دو عاملی که موجب پدید آمدن چهره‌ها و اندیشه‌های برتر می‌شوند. تنها عاملی که به عقیده اقبال «ترس را می‌زداید» عشق است که در تعلیم و تربیت رسمی نشانی از آن نیست. این عشق نیرویی برمی‌انگیزد که آدمی را به مقاصدی عظیم می‌رساند و به فردیت انسان تب‌وتاب و پویایی می‌بخشد.

الگوی مولانا

بنابراین اقبال از عشق تعریفی خاص دارد. او وقتی می‌خواهد از شوریدگی، قدرت، محبت، اشراق و خلاقیت یکجا سخن بگوید، همه را به هم می‌آمیزد و این آمیزه را «عشق» نام می‌دهد. به این معنا کم‌وبیش مشابه است با مفهومی که در مولوی می‌یابیم:

ز عشق درس عمل گیر و هرچه خواهی کن — که عشق جوهر هوش است و جان فرهنگ است

یا در بیتی دیگر می‌گوید:

عشق از این گنبد دربسته برون تاختن است — شیشه‌ی ماه ز طاق فلک انداختن است

از آنجا که عشق مضمون محوری آثار این دو فرزانه است، بی‌مناسبت نیست در اینجا نگاهی داشته باشیم به مولانا از منظر علامه اقبال که او را مقتدا و مرشد و دلیل راه خود می‌دانست و از وی بسیار تأثیر پذیرفته.

مشابهت اقبال به مولوی چندان زیاد است که او را چنان که ذکر شد «مولوی عصر» خوانده‌اند. او در تمام آثارش از *اسرار خودی* که نخستین آنهاست تا *ارمغان حجاز* که پس از فوتش به طبع رسید، دلبستگی شدید خود را به افکار مولوی ابراز می‌دارد و آنها را الگویی برای تحرک و پویایی شرقیان از خود رمیده و رخوت‌زده می‌داند، به‌همین سبب است که از وی با نام‌های مرشد و پیر یاد می‌کند. در آغاز مثنوی **چه باید کرد** پس از چند بیتی می‌گوید:

پیر رومی مرشد روشن‌ضمیر — کاروان عشق و مستی را امیر
منزلش برتر ز ماه و آفتاب — خیمه را از کهکشان سازد طناب
از نی آن نی‌نواز پاکزاد — باز شوری در نهاد من فتاد

اقبال تا آنجا از مولانا تأثیر پذیرفته که می‌گوید:

راز معنی مرشد رومی گشود — فکر من بر آستانش در سجود

در غزلی با توجه به تأثیراتی که از مولوی پذیرفته می‌گوید:

شعله‌ی درگیر زد، بر خس و خاشاک من — مرشد رومی که گفت منزل ما کبریاست

که اشارتی است به غزل معروف مولوی با مطلع:

هـر نـفس آواز عشـق مـی‌رسد از چپ و راست ما به فلک می‌رویم، عـزم تـماشا کـراست

در **جاویدنامه** مولوی را بـه‌عنوان راهـنمای سـفر خـیالی خـود بـه دنـیای دیگـر برمی‌گزیند و این مبین احترام عظیمی است که او برای مرشد و مراد خود قائل است و عقل و عشق حقیقی را در او می‌جوید. بنابراین انتخاب مولوی به‌عنوان دلیل راه در منظومه **جاویدنامه** می‌تواند کـنایتی بـاشد از تـرکیب عـقل و عشـق کـه آن یک در **سیرالعباد** راهنمای سنایی است و این یک در قالب بئاتریس، دلیل راه دانته در **کمدی الهی**. اقبال از مولوی آموخته است که جوامع بشری جز با عشق راه به جایی نمی‌برند. این همان عشقی است که اقبال در کتاب **بازسازی اندیشه دینی** آن را «راه حـیاتی» می‌نامد، طریقی که به تصاحب و تسخیر عالم می‌انجامد و در قرآن به ایمان تـعبیر شده. اقبال نیز مانند مولوی بر این عقیده است که انسان واقعی باید پیوسته در طلب آرمان‌های انسانی باشد که پویایی و تلاش سرلوحه آن است. اگر مولوی گفته است: «کوشش بیهوده به از خفتگی»، اقبال نیز همین اندیشه را در آثارش دنبال می‌کند و رمز حیات را در تلاش و کوشش یا به اصطلاح وی در «تپیدن» می‌داند:

رمز حیات جویی؟ جز در تپش نیابی در قُلزُم آرمیدن ننگ است آب جو را

در غزلی می‌گوید:

زنـدگیِ سـوز و سـاز، بـه ز سکـون دوام فـاخته شـاهین شـود از تـپش زیـر دام

اقبال نیز مانند مولوی «آدم» را آن‌گونه باور دارد که قرآن توصیف می‌کند؛ یعنی هردوی آنان، انسان را کمال مطلوبی می‌دانند که نوع بشر باید سعی در شـناختنش داشته باشد. آدم در قرآن نمودی از بشریت در جوهر اصلی آن و مثال اعلای انسان است. هردوی آنها در مورد تقدیر به یکسان می‌اندیشند. به عقیده آنها سرنوشت به این معنا نیست که افعال هر فردی از پیش‌تعیین شده باشد، بلکه قانون زندگی است. هردوی آنها متفکرانی پویا و تکامل‌طلب هستند، به عقیده آنان نه‌تنها آدم، بلکه کل عالم از اسفل به اعلی می‌رود و برای پیشرفت انسان هیچ محدودیتی وجود نـدارد.

آدمی با نیروی طلب و با اخلاص در عمل نه‌تنها به دنیاهای تازه‌ای دست می‌یابد، بلکه می‌تواند آنها را بسط دهد. هر دو معتقدند که رسیدن به جاودانگی به میزان تلاشی است که مصروف آن می‌شود. هر دو با زمینه‌های تفکری که تا پیش از آنها به‌وجود آمده بود، کاملاً آشنایی داشته و بر آن بودند تا مفاهیم متناقض را بدان امید که میانشان هماهنگی ایجاد یا کشف کنند، به سطح بالاتری از تفکر بکشانند. هر دو با آن‌که در قلمرو عقل حضور دارند، ترجیح می‌دهند که ماورای عقل را تجربه کنند. هر دو شاعرانی جهانی‌اند، شعر هر دو فلسفی و عرفانی است. هر دو به‌جای خودانکاری و نفی «خودی» درصدد تقویت آنند. اقبال در تأثیر این نظر به تمثیل مولوی استناد می‌جوید که آهن پس از درافتادن به آتش همانند آن می‌شود، ولی هویت و ذات خود را از دست نمی‌دهد:

رنگ آهن محو رنگ آتش است　　ز آتشی می‌لافد و آتش‌وش است
چون به سرخی گشت همچون زرکان　　پس اناالنّار است لافش بر زبان
شد زرنگ و طبع آتش محتشم　　گوید او: من آتشم، من آتشم[۱]

بنابراین باید نتیجه گرفت که اقبال نه‌تنها میانه‌ای با آیین وحدت وجود که سیر کمالی را در فنا می‌بیند، نداشته؛ بلکه کاملاً مخالف آن بوده است. او به تصوفی معتقد است که بنیادش بر عمل، طریقش بر تپیدن و تلاش دایم و هدفش در رسیدن به کمال من نامتناهی باشد. عرفان او چندان متعالی است که نه‌تنها منِ محدود در سیر استعلایی خود در من نامحدود فنا و مستحیل نمی‌شود، بلکه او را در آغوش می‌گیرد. یکی از ویژگی‌های انسان آرمانی اقبال که از او غالباً با لفظ «مؤمن» یاد می‌کند و تأسف می‌خورد که «اقوام شرق» از آن غافل مانده‌اند، این است که همه عالم در او گم می‌شود. او این اندیشه را در همه آثار خود اعم از اردو و فارسی به نوعی مطرح کرده است. در غزلی می‌گوید:

این گنبد مینایی، این پستی و بالایی　　در شد به دل عاشق، با این‌همه پیدایی

در غزلی دیگر:

۱ـ دفتر دوم، ابیات ۱۳۵۳ـ۱۳۵۵.

کجا نوری که غیر از قاصدی چیزی نمی‌داند کجا خاکی که در آغوش دارد، آسمانی را

اقبال همانند مولوی کسی را عارف واقعی می‌داند که وقتی به این منزلت و مرتبت نایل آمد به دنیای ملموسات بازمی گردد و آنچه را در سیر و سلوک خود تجربه کرده، برای پیشرفت و بهبود جامعه خویش به‌کار می‌گیرد و سرمشق پویایی و تلاش و مبارزه می‌شود. پیرو چنین طریقتی خلوت‌نشین نیست، بلکه «مرد غوغا»ست. آنچنان که مولوی بود:

مرید همت آن رهروام که پا نگذاشت به جاده‌ای که در او کوه و دشت و دریا نیست

شریک حلقه رندان باده‌پیما باش حذر ز بیعت پیری که مرد غوغا نیست

چنین عرفانی از اندیشه مولوی نشأت می‌گیرد که مبتنی بر استغناء روحی و «اَلفَقرُ فخرِی» است. اقبال اذعان دارد که این مفهوم را از مولوی وام گرفته:

ز رومی گیر اسرار فقیری که آن فقر است محسود امیری

علاوه‌بر این‌ها با یافتن آراء مطرح شده فلاسفه قرن بیستم در آثار مولوی، او را الگوی افکار خود قرار داد و تا واپسین دم حیات با وی طی طریق کرد. معیار او در فهم امور از مبهم‌ترین قضایای مابعدطبیعی گرفته تا رایج‌ترین امور ملموس حیات، اندیشه مولوی بوده است. او مولوی را بسیار بیشتر از غزالی با واقعیات زندگی و حقیقت روح اسلام نزدیک می‌بیند و برداشت‌هایش را در مورد جسم و جان با نظرات خود سازگار می‌یابد. اگر مولوی گفته است:

باده از ما مست شد، نی ما از او قالب از ما هست شد، نی ما از او

اقبال نیز بر همین اساس معتقد است که:

اگر ماییم گردان جام ساقی است به بزمش گرمی هنگامه باقی است

در بیتی دیگر می‌گوید:

گرچه همچون غنچه دلگیریم ما گلستان میرد، اگر میریم ما

او نیز همانند مولوی، جان را یک اصل معنوی می‌داند که تن یا جسم را به‌عنوان حالتی برای تجلی خود به‌کار می‌گیرد. تصور اقبال از مابعدالطبیعه، خدا و نیز شطحیات حیرت‌آورش شباهت تام به دیدگاه‌های مرادش دارد. او نیز همانند مولوی معتقد است

که خدا را نباید با ندبه و زاری طلب کرد؛ زیرا این امر مبین ضعف و درماندگی است. تقرب به خدا باید با شأن و مرتبه خودی انسان سازگار باشد. انسان باید با قدرت اراده‌اش به جست‌وجوی او برآید و او را همانند صیادی به کمند آورد. اگر مولوی براساس این اندیشه گفته است:

به زیر کنگره کبریاش مردانند — فرشته صید و پیمبر شکار و یزدان گیر

اقبالِ تشنه‌ی اعتلای انسان شرقی ازخودرمیده به بیانی دیگر و بسیار جسورانه‌تر از مولوی می‌گوید:

در دشت جنون من، جبریل، زبون صیدی — یزدان به کمند آور، ای همت مردانه!

اقبال نیز مانند مولوی معتقد است که در جهان، بد مطلق وجود ندارد و بدی امری نسبی است. هر دوی آنها با تأویل قرآن و برداشت‌های شخصی و نادرست مخالف‌اند. اگر مولوی با توجه به این فکر گفته است:

معنی قرآن، ز قرآن پرس و بس — وز کسی کاتش زده اندر هوس

اقبال نیز فهم قرآن را امری قلبی می‌داند و دیدگاه مولوی را به‌صورتی دیگر بازتاب می‌دهد:

حکم دشوار است؟ تأویلی مجو — جز به قلب خویش قندیلی مجو

همان‌طور که مولوی بر جریان فکری بعد از خود تأثیر داشت، اقبال نیز بر اندیشمندان و روشنفکران بعد از خود اثر گذاشت و چنان که اشاره شد، چهره‌هایی شاخص بر نظرات وی مهر تأیید زدند و ستایش‌هایی از وی به عمل آوردند که نشان می‌دهد تحت تأثیر آراء وی می‌باشند. اصولاً دیدگاه‌های هر متفکر و اندیشمند صاحب‌نام شامل یک یا چند اندیشه محوری است که اساس دستگاه فکری او را تشکیل می‌دهد. بقیه حرف‌ها و نظرات وی شاخه‌های فرعی یا توضیحاتی برای تبیین آراء اصلی او به‌شمار می‌آیند. آراء محوری اندیشمندان صاحب‌نام در حوزه روشنفکری دینی را که پس از اقبال گام در این طریق نهادند، اگر در قیاس با نظرات و آراء وی مورد بررسی قرار دهیم، خواهیم دید نظر اساسی و بنیادی تازه‌ای مطرح نشده، بلکه همان دیدگاه‌های اقبال است که به صورتی دیگر بیان شده. برای مثال

موضوع «بازگشت به خویشتن» درواقع همان «فلسفه خودی» است، یا موضوع «دگراندیشی»برگرفته از نظرات اقبال است که در آثار منثور و منظوم خود به صورت‌های مختلف بیان داشته. برخی از ابیات اقبال در این‌باره چندان معروف است که به‌صورت مثل درآمده: «دیدن دگر آموز و شنیدن دگر آموز» یا در مطلع غزلی که بر بنیاد همین اندیشه است، می‌گوید:

در این چمن دل مرغان زمان زمان دگر است   به شاخ گل دگر است و به آشیان دگر است

این‌که «اندیشه دینی ما باید اصلاح شود و تفکر ما درباره دین نادرست است»، اول‌بار از زبان اقبال به شرقیان از خود بی‌خبر گفته شد. موضوع بازفهمی متون دینی و احادیث و روایات براساس زندگی نوین که امروزه حرف اساسی روشنفکران دینی است نخستین بار از سوی اقبال به‌صورتی روشمندانه مطرح شد که عنوان کتابی است از او تحت عنوان ***بازسازی اندیشه دینی در اسلام***. کلمه «بازسازی» یا reconstruction درواقع به‌معنای «بازنگری» و «بازفهمی» است که پیش‌تر شرح آن گذشت[۱]. روشنفکران دینی که امروز طالب روزآمد نمودن آموزه‌ها و مفاهیم دینی بر بنیاد زندگی نوین بشری هستند، بدانند یا ندانند نظری را اظهار می‌دارند که جمال‌الدین اسدآبادی بذر آن را در سرزمین‌های اسلامی پراکند و اقبال پروراند. البته اگر بخواهیم یکایک نظرات روشنفکران دینی پس از اقبال را با آراء او مورد بررسی قرار دهیم نیاز به مقالتی جداگانه است، ولی می‌توان با اطمینان تمام گفت که هیچ اندیشه محوری وجود ندارد که از سوی نوگرایان یا نواندیشان دینی پس از اقبال مطرح شده باشد و او پیش‌تر آن را ابراز نکرده باشد. حتا اندیشه‌های سربه‌مهری هست که هنوز از آنها رمزگشایی نشده. تقریب مذاهب، نواندیشی دینی، و نقد مدرنیته و سرمایه‌داری نوین که گرچه برخی آن را ظاهراً به نام خود به ثبت رسانده‌اند، ولی درواقع از اقبال است. خاتمیت نبوت، بحث در مفاهیم و آراء همتای گفته‌های پیامبر، و تداوم نبوت به‌صورتی دیگر از موضوعاتی است که مورد نقد اقبال قرار گرفته. البته این‌ها یک بعد از دیدگاه‌های اقبال است که می‌توان در حوزه روشنفکری دینی فهرست‌وار عنوان

۱ـ ر.ک: ص ۱۲.

کرد، وگرنه نظرات او را در دیگر زمینه‌ها نظیر فلسفه، علوم تربیتی، جامعه‌شناسی، سیاست و هنر نیز می‌شود به همین‌سان با دیدگاه‌های چهره‌های معتبر هر حوزه مقایسه نمود و فضل تقدم را در بسیاری از موارد به وی داد. آنان که علاقه‌مند به مطالعه بیشتر در این موضوع هستند، می‌توانند مراجعه کنند به کتاب‌های ***اقبال و اندیشه‌های دینی غرب معاصر***، ***اقبال و شش فیلسوف غربی***، ***فلسفه دین از دیدگاه اقبال*** و ***اقبال و ده چهره دیگر*** که مبین وسعت اندیشه اقبال در حوزه‌های مختلف است. اندیشه‌های وی درواقع خمخانه‌ای است که هنوز بسیاری از خم‌های آن را درنگشوده‌اند.

حاصل سخن

اقبال همه هم‌وغم خود را برای تعالی جامعه خویش و اقوام شرق مصروف داشت. ابزاری که آن زمان در اختیار داشت، همان‌ها بود که به کار گرفت. بی‌گمان اگر امروز می‌بود، از ابزار امروزی بهره می‌گرفت. این که برخی او را متهم به گرایشات پان‌اسلامیستی یا دگماتیستی می‌کنند، درواقع از حقیقت اندیشه‌های او بی‌خبرند. غالب کسانی که او را مورد بی‌مهری یا بی‌توجهی قرار می‌دهند، کسانی هستند که اصولاً با دین، مابعدالطبیعه و امور روحانی میانه‌ای ندارند. برخی هم از او انتقاد می‌کنند؛ چون خود را ملّاتر از او می‌دانند، حال آن‌که عظمت اقبال اصلاً بر این اساس نیست. کار عظیم او در حرکتی است که در ذهن‌های راکد شرقیان پدید آورد و به آنان فهماند که باید سر از خواب غفلت بردارند. به آنها گفت که وجود دارند و اگر بخواهند، می‌توانند چنان شوند که شایسته شأن آنهاست. او چاره این‌کار را ابتدا در پیراستن دین از جزمیات و آیین‌های ناکارآمد و فقه ناپویا دانست. از همین‌رو به «بازسازی اندیشه دینی» همت گماشت که به قول خودش می‌دانست با «ملّاگری» در تغایر است، از این‌رو مخالفانی در این حوزه رویاروی او قرار گرفتند و او را فاقد آگاهی لازم در اسلام‌شناسی دانستند. اقبال چاره دیگر این معضل را در مبارزه با تصوف سنتی می‌دانست که آموزه‌هایش بر عزلت و جدا افتادن از خلق و فعالیت‌های اجتماعی است.

بنابراین معترضان سرسختی در حوزه تصوف سنتی یافت و حتا کار به جایی رسید که در شهرهای شبه‌قاره علیه او راهپیمایی‌هایی ترتیب یافت و ***اسرار خودی*** او را به آتش کشیدند. اگزیستانسیالیسمِ الاهی او مورد مخالفت دینداران قشری قرار گرفت و او را همانند حلاج مستوجب عقوبت دانستند. برداشت‌های نوینش از اصطلاحات و مفاهیم قرآنی ازجمله در خصوص «خودی» به مذاق اهل تأویل خوش نیفتاد و از این‌رو فلسفه‌اش را بی‌بها دانستند. مقابله‌اش با ناکارآمدی فلسفه نظری که آموزندگانش را درنهایت تبدیل به روان‌شناسان غیرحرفه‌ای می‌سازد و جانبداری‌اش از فلسفه عملی که دوای بیماری مزمن رخوت‌زدگی و ازخودرمیدگی انسان شرقی است، با طبع آنها که از«حکمت و فلسفه گران‌خیز» شده‌اند، سازگار نیامد و لاجرم چشم از او برگرفتند. نظراتش در باب بهشت و دوزخ و قضیه انتظار و موضوعاتی از این دست منتقدان و معاندان دیگری برانگیخت. دیدگاه‌هایش در مورد خدا، عالم، آفرینش، تکامل و تسامح دینی چه در زمان وی و چه در این ایام مخالفانی جدی داشته و دارد. طوری‌که بسیاری از آنها امکان انتشار نمی‌یابند و از این‌رو نه‌تنها برخی از آثارش به‌طور کامل قابل چاپ نیست، بلکه پرداختن به آن اندیشه‌ها و نظرات نیز خودبه‌خود مسکوت مانده است.

این که گفتیم افکار اقبال خمخانه‌ای است که هنوز بسیاری از خم‌های آن را در نگشاده‌اند، اشارتی بود به این موارد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که از هرم اندیشه اقبال، آنچه می‌بینم، بخش قابل رؤیت است. برای مثال اگر قرار باشد، اندیشه‌های او را در ارتباط با انسان نوین جمع‌بندی کنیم، باید گفت او ذهن انسان را به فرهنگ ایرانی معطوف می‌دارد تا آن را فهم کند و در زندگی خود به‌کار گیرد. در کتاب ***بازسازی اندیشه*** می‌گوید: «جهان امروز اندیشمندی چون مولوی را می‌طلبد تا امید بیافرینند و آتش اشتیاق و شیدایی به حیات را در جان‌ها برافروزد.» به عقیده وی وقتی کسی با این فرهنگ آشنا بود و در حوزه آن قرار گرفت، دین را هم درست فهم می‌کند؛ زیرا «از عناصر آریایی و سامی تمدنی جدید به‌وجود آورد.» به عقیده وی اگر ایران نمی‌بود فرهنگ اسلامی به کمال نمی‌رسید. «مسلمانان با فتح ایران به همان اندازه سیراب

شدند که رومیان از فتح یونان.» و می‌دانید که فرهنگ و تمدن غرب ریشه در یونان دارد و حذف فرهنگ یونان، غرب را بی‌هویت می‌سازد. بنابراین جای شگفتی نیست اگر بگوییم پیام او برای انسان معاصر عنایت به این فرهنگ است. فرهنگی که در بوستانش گل‌های بی‌شمار پرورش یافتند که جهان ماشینی امروز برای تلطیف روح خود به آنها نیاز دارد. از اقبال می‌توان آموخت که هرچه بیشتر با این فرهنگ و چهره‌های برآمده از آن آشنا شویم عالم و آدم را بیشتر دوست خواهیم داشت.

۴

اقبال و غرب‌اندیشی

وقتی به دنیای غرب می‌اندیشیم، به رغم آن‌که ذهنمان متوجه محدوده‌یی جغرافیایی می‌شود، ولی بیشتر به فرهنگ و تمدنی نظر داریم که از اروپا و آمریکا برخاسته و جهان را در خودگرفته است. بنابراین دنیای غرب مبین مکانی مشخص نیست، بلکه بیانگر شیوه‌ی تفکری است که ممکن است در بخشی از شرق جغرافیایی هم حاکم باشد. امروزه غرب بیشتر یک مفهوم ایدئولوژیک است تا جغرافیایی. دنیای غرب در جغرافیای سیاسی معاصر محدوده‌ای را نشان می‌دهد که شامل نیمکره شمالی، اروپای غربی، ژاپن، ایالات متحد آمریکا و بسیاری کشورهای شرقی می‌شود. به این ترتیب غرب را باید مفهومی دانست که گسترش و حتا رشد مهارنشدنی فرهنگ و تمدن و اخلاق و اطوار و رفتارش به همه جهان نظر دارد.

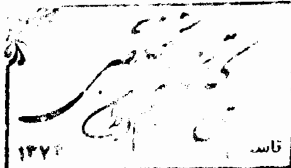
یکی از مضامین محوری اندیشه اقبال تقابل و تعامل شرق و غرب است که پیوسته ذهن او را به خود مشغول می‌داشت. به این جهت برخی به او و امثال وی که در مورد غرب اندیشه گماشته‌اند و می‌گمارند، به‌دلیل مطالعه‌ی عمیقی که در فرهنگ و تمدن آن دارند، عنوان «غرب‌شناس» می‌دهند، حال آن‌که نه‌تنها اقبال بلکه هیچ‌کس را نمی‌توان در جهان، غرب‌شناس معرفی کرد؛ زیرا اصولاً غرب‌شناسی به

مفهومی که برای شرق‌شناسی به‌کار می‌رود، نادرست است.

غربیان از قرن‌ها پیش شرق را از زوایای مختلف مورد توجه قرار دادند که بر بنیاد آن پدیده‌ای به نام شرق‌شناسی به وجود آمد و درنهایت موجب نفوذ سیاسی غرب در شرق، بخصوص شرق اسلامی، شد. به‌همین سبب بسیاری از کسان شرق‌شناسی را به دیده تردید می‌نگرند. ولی آیا آنچه به نام غرب‌شناسی مصطلح شده با همین معیار قابل بررسی است؟ آیا می‌توان اصطلاح اخیر را به همان مفهومی به کار برد که هدف شرق‌شناسی بوده است؟ آیا می‌توان غرب‌شناسی را به موازات شرق‌شناسی به کار گرفت؟ سؤالاتی از این دست که در نیم قرن اخیر مورد نقد و بررسی اندیشمندان کشورمان، بخصوص نوگرایان دینی، قرار گرفته موجب اظهارنظرهای متفاوتی شده است. اصطلاح شرق‌شناسی در حوزه زبان‌شناسی شرقی پدید آمد و از اصطلاحاتی است که به‌منظور خاصی در قرن نوزدهم به همراه بسیاری اصطلاحات جدید دیگر نظیر هلنیسم و پان‌اسلامیسم وضع گردید که رساننده‌ی مفهومی خاص است.

Orientalogy یعنی: شناخت شرقِ فرهنگی در همه ابعاد آن که تقریباً از حدود صدوپنجاه سال پیش به‌طور جدی از سوی غربیان آغاز شد. شرق‌شناسیِ غربیان را نباید تنها شامل سرزمین‌های شرقی نظیر ایران و هند دانست، بلکه تحقیقات و کاوش‌های آنها در ترکیه و یونان هم که به‌وسیله شلیمان آلمانی برای تطبیق صحنه‌های موصوف در *ایلیاد* و *ادیسه* با اماکن و آثار تاریخی صورت گرفته و به اثبات رسیده، باید در چارچوب تلاش‌های انجام‌یافته در این طریق قرار داد. اما غرب‌شناسی اصطلاحی صرفاً ساختگی است که مصداق درستی ندارد و به همین دلیل معنای دقیقی هم از آن به ذهن نمی‌نشیند. غرب‌شناسی درواقع همان جهان‌شناسی است؛ زیرا اگر نیک نظر کنیم غرب را از اواسط قرن نوزدهم باید مرادف جهان به‌کار برد. غرب از این زمان به بعد چنان دنیا را در خود فرو برده که اکنون بی‌هیچ تعصبی باید گفت، جهان نمی‌تواند بی‌رخصت غرب دم برآورد.

البته چنین سخنی را فهم ظاهری برنمی‌تابد و با تعصب تمام بی‌آن‌که متکی به دستاوردی فکری باشد، غرب را با فریادهای بلند و با رگ‌های برآماسیده به مدد



امکاناتی که تمدن غرب به وی داده نفی می‌کند و صدای خود را به گوش جهان، یعنی به گوش غرب می‌رساند! ولی حقیقت این است که «شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت» و «آن‌کس که گفت قصه او، هم ز او شنید.» آیا هیچ اندیشیده‌ایم که شرق را می‌توان از جهان حذف کرد و باز هم جهانی داشت؟ ولی اگر غرب را از جهان حذف کنید، دیگر جهانی نمی‌ماند. البته ساده‌اندیشی است اگر بپنداریم مقصود از جهان در و دشت و بیابان و اتومبیل‌های سرهم‌بندی شده است که در قیاس با تکنولوژی حیرت‌آور امروزی ـ ازجمله خودروهای بی‌راننده ـ همان لولهِنگ‌سازی عصر سلطان صاحبقران است. از همین‌روست که شرق اسلامی هرازچندگاهی کشکول فقر به‌سوی غرب می‌گیرد تا بتواند چند صباحی به زندگی طبیعی خود ادامه دهد. غرب با ایستگاه فضایی هابل کهکشانی کشف می‌کند که ۱۴ میلیارد سال نوری با زمین فاصله دارد، حال آن‌که چنین قضایایی در مخیله شرق نمی‌گنجد. بنابراین اگر تمدن و دانش شرقِ مورد بحث از گیتی حذف شود، اتفاق چندان مهمی برای جهان نمی‌افتد، حال آن‌که حذف دانش و دستاوردهای عقلی غرب یعنی بازگشت به سده‌های میانه و حتا پیش از آن.

فراموش نکنیم که برای مثال در شرق اسلامی، مسلمانان کعبه‌شان، همه‌ی مکان‌های مقدس، مساجد و عبادتگاه‌هایشان با نوری منور می‌شود که غرب به آنها هدیه کرده است. مراسم زیارت عاشورا، دعای کمیل و شب‌های احیاء زیر همین نور اهدایی برگزار می‌شود. ذوالفقار شیر خدا و اسب سپید امام منتظر به مدد چراغ‌های نئون، در اعیاد مذهبی متحرک می‌شوند تا یادآور پیروزی شرقِ برحق و شکست غرب کافرکیش در آخرالزّمان باشند. بی‌سبب نیست که اقبال در ***جاویدنامه*** فریاد برمی‌آورد:

کس نداند شرق را تقدیر چیست   دل به ظاهر بسته را تدبیر چیست

یا در غزلی می‌گوید:

ز خاک خویش طلب آتشی که پیدا نیست   تجلی دگری درخور تقاضا نیست

شوربختانه اکنون شرق چشم به غرب دارد. ما چه بخواهیم و چه نخواهیم محاط در آن تمدن هستیم. شرق جزیی از یک کل به نام غرب شده است. بنابراین چه‌گونه

می‌توان جزء بود و به رمز و رازهای کل پی برد. از همین‌روست که اکنون شرق آگاهی درستی از اسرار سربه‌مهر غرب ندارد، حال آن‌که آنها به مدد فناوری‌های حیرت‌آور خود در اتاق‌خواب‌های شرقیان هم سرک می‌کشند. به همین دلایل حتا یک نفر شرقی را نمی‌توان به‌عنوان «غرب‌شناس» نام برد. غرب‌شناسان واقعی خود غربی‌اند. بنابراین بهتر آنست به‌جای غرب‌شناسی گفته شود، غرب‌اندیشی، بخصوص که یکی از مفاهیم اندیشیدن، بیمناک بودن است.

گر من از سرزنش مدعیان اندیشم شیوه مستی و رندی نرود از پیشم[1]

تمدن غرب، شرق را در محاصره خودگرفته. این فرهنگ و تمدن در پنهانی‌ترین زوایای کلبه‌های روستایی شرق هم نفوذ کرده و شرقی چه بخواهد و چه نخواهد در این فرهنگ و تمدن احاطه شده است. از فلسفه که بعد از دکارت معتکف شبستان ذهن شد، بگیرید تا فناوری‌های ملموس حیرت‌آور قرن بیستم به بعد. شرق در این فرهنگ و تمدن محاط است و محاط را چاره‌ای جز تأثیرپذیری از محیط نیست. مهم این نیست که بر بام خانه‌ها علم شیطان باشد یا نباشد، مهم این است که آن عَلَم در ذهن‌ها نباشد، در قلب‌ها کاشته نشده باشد. دویست سال است که کاروان شرق راهی را طی می‌کند که با فنون غربی فراهم آمده و شرق هیچ با خود نمی‌اندیشد که تا کی باید کاسه‌ی دریوزگی بر در غرب دراز کند. از همین‌روست که اقبال می‌گوید:

رزق خویش از نعمت دیگر مجو موج آب از چشمه خاور مجو
وای بر منت‌پذیر خوان غیر گردنش خم گشته‌ی احسان غیر
ای خنک آن تشنه کاندر آفتاب می نخواهد از خَضَر یک جام آب

سخن اقبال به اقوام شرق این است که آنان به لحاظ فکری چیزی از فرنگان کم ندارند. معضل شرق خودساخته است، این شرایط حقارت‌آمیز را غرب پدید نیاورده، بلکه عامل اصلی این وضعیت خود شرقیان هستند:

ز دست خود به ستوه آمدیم وای افسوس مجال نیست که از دست یار گریه کنیم[2]

آن زمان که غرب با همه نیرو، چهار اسبه به‌سوی پیشرفت می‌تاخت، شرق

۱ـ حافظ ۲ـ رحمانی

کشکول به‌دست بر کمیتی لنگ، حق‌حق و هوهوگویان به انزوایی واپس می‌رفت که پیدا بود آینده‌ای تاریک برایش فراهم خواهد آورد که آورده است.

به روز گریه بسی خنده کرده‌ایم که حال — به‌جای خنده در این شام تار گریه کنیم
دگر غزل به شبان سیاه می‌روید — سزاست گر همه دیوانه‌وار گریه کنیم[1]

توجه بی‌حدوحصر به امور مابعدطبیعی، نادیده گرفتن واقعیت‌های زندگی، رواج شدید خرافات، مکتوم ماندن حقیقت دین، رواج اندیشه «این نیز بگذرد» و «الخیر فی‌ماوقع» که حاصل آن بی‌تفاوتی و لاابالیگری اجتماعی و سیاسی بود سبب شد تا شرق به حضیض ذلت و زبونی درافتد و پس از پانصد سال یکباره چشم باز کند و درنگرد که هیولایی به نام تمدن غرب بر او حکم می‌راند. به عقیده اقبال زمینه این حاکمیت را در دنیای اسلام افکار صوفیانه‌ی وحدت وجودی و زمینه‌های وابسته به آن نظیر جبریگری به‌وجود آوردند. برداشت‌های نادرست از تعالیم دینی، آیات قرآنی و احادیث و روایات به‌وجود آوردند. کسانی به‌وجود آوردند که برای حفظ دبدبه و شوکت خود با تحریف تعالیم دینی خلق را از اندیشیدن و تحرک بازمی‌داشتند.

ز من بر صوفی و ملا سلامی — که پیغام خدا گفتند ما را
ولی تأویلشان در حیرت انداخت — خدا و جبریل و مصطفا را

همین انتقاد را ایرج هم دارد:

چو نیست ظاهر قرآن به وفق خواهش او — دود به باطن و تفسیر ناصواب کند

شخصیت‌هایی نظیر سیدجمال از نخستین کسانی هستند که شرق و غرب را در ترازوی زمان سنجیدند و از این سنجش که حال و روز اسفبار شرق بر آنها عیان شد، فریاد و زاری‌شان از زمین به آسمان پرکشید. او در «مقالات جمالیه» در انتقاد از عدم تحرک و وجود تحجر و جزمیت در میان روحانیان زمانه‌اش که با واقعیت‌های پیرامون خود بیگانه‌اند، می‌گوید: آنها «*صدری* و *شمس‌البارعه* می‌خوانند و از روی فخر خود را حکیم می‌نامند و با وجود این دست چپ خود را از دست راست نمی‌شناسند و نمی‌پرسند که ما کیستیم و چیستیم و ما را چه باید و چه شاید...

۱ـ همان

عـجیب‌تر آنست کـه یک چـراغ لمـپا در پـیش خـود نـهاده از اول شب تـا صـبح ***شمس‌البارعه*** را مطالعه می‌کنند و یکبار در این معنی فکر نمی‌کنند که چرا اگر شیشه او را برداریم دود بسیار از آن حاصل می‌شود و چون شیشه را بگذاریم، هیچ دودی از آن پیدا نمی‌شود. ای خاک بر سر این‌گونه حکیم و این‌گونه حکمت. حکـیم آنست کـه جمیع حوادث و اجزای عالم، ذهن او را حرکت بدهد نه آن‌که مانند کورها در یک راهی برود که هیچ نداند پایان آن کجاست... علمِ فقهِ مسـلمانان حـاوی است بـر جـمیع حقوق... حال آن‌که ما فقهای خود را می‌بینیم که نه تنها بعد از تعلیم این علم از اداره خانه خود عاجزند، بلکه بلاهت را فخر خود می‌شمارند. علم اصول عبارت است از: فلسفه شریعت یعنی Philosophy of Law... علمای ما در این زمانه مانند فتیله بسیار باریکی هستند که بر سر او یک شعله بسیار خردی بوده باشد که نه اطراف خـود را روشنی می‌دهد و نه دیگران را نور می‌بخشد...» بی‌گمان اگر سید امروز می‌بود همین ایرادات را متوجه کسانی می‌ساخت که به واقـعیت‌های زنـدگی بـی‌توجه‌انـد. از ایـن بی‌توجهی شرق به پیرامون خود بود که موجب تـاخت‌وتاز و سـلطه غـرب در هـمه زمینه‌ها شد. غرب به این ناآگاهی‌ها دامن زد تا کاسه دریوزگی به‌دست شرق دهد. غرب پی‌درپی آفرید و شرق کاری جز گفتن جَلَّ‌الخالق نداشت.

آن علم که در مدرسه آموخته بودیم   در میکده از ما نخریدند به جـامی[1]

شرق بی‌آن‌که به مدد فرهنگ پیشین خود شگفتی بیافریند چشم به دست غرب دوخت. غرب آفریده‌های خود را در اختیارش نهاد ولی رمزورازهایش را برای خود نگاه داشت. این سلطه چندان کارگر افتاد که اکنون باید گفت فرهنگ و تمدن غرب چیزی جدا از دنیای شرق نیست. حکایت گوشت و ناخن است. تظاهر به جدا نشـان دادن سلطه فرهنگی و مدنی غرب بر شرق، خودفریبی است. چاره واقعی این معضل بـه عقیده اقبال در این است که شرق در زمان خود زندگی کند و با خـویشتن در تـضاد نباشد. حقیقت این است که امروزه شرق نان قرن بیست‌ویکم را می‌خورد، ولی حلیم قرن‌های گذشته را هم می‌زند. این شیوه تفکر، به گفته اقبال، در همه زمینه‌ها از دین

۱ـ فرصت شیرازی

گرفته تا فلسفه و تعلیم و تربیت و دیگر جنبه‌های زندگی شرق قابل ردیابی است.

نزدیک به یک قرن است که فیزیک نوین ثابت کرده که جوهر آن چیزی نیست که ملاصدراها می‌اندیشیدند و حرکت آن نیست که امثال وی تصور می‌کردند، ولی باز هم ذهن جوانان ما با فرضیه‌هایی که فقط به‌کار تاریخ علم می‌آید، فرسوده می‌شود. چرا به‌جای فلسفه‌هایی از آن دست فلسفه خودی اقبال را که آدم‌ساز و عالم‌ساز است و با واقعیات زندگی سر و کار دارد و درواقع اگزیستانسیالیسم الاهی است، تدریس نمی‌شود؟ از هجوم فرهنگی غرب در هراسیم، ولی زمینه کاشتن علم شیطان در ذهن و قلب جوانان فراهم آورده می‌شود و بعد دل‌ها خوش است به این‌که آن عَلَم‌ها از بام‌ها جمع می‌شود. فرض که جمع شد، با قلب‌ها و ذهن‌ها چه باید کرد؟ آنها را هم می‌شود جمع کرد؟

اکنون در زمانی زندگی می‌کنیم که دیگر آدمیان یعنی غربیان به مدد عقل خود شیر به ابرها بسته‌اند و هر زمان که بخواهند از آن آب می‌گیرند، ولی شرقیان، یعنی مسلمانان، همچنان در قرون اولیه هجری زندگی می‌کنند و برای ریزش باران یک راه بیشتر نمی‌شناسند و آن هم استغاثه است. اقبال می‌گوید، گویی آیه تسخیر را نخوانده‌اند:

آیه تسخیر اندر شأن کیست؟ — این سپهر نیلگون حیران کیست؟
رازدان عَلَّم‌الاَسماء که بود — مست آن ساقی و آن صهبا که بود
این جهان صید است و صیادیم ما؟ — یا اسیر رفته از یادیم ما؟
زار نالیدم، صدایی برنخاست — همنفس، فرزند آدم را کجاست؟[1]

اقبال از مسلمانان بسیار نالیده است. او خطاب بدانان می‌گوید: «ادعونی استجب لکم» زمانی کارساز است که تلاش عقلانی به منظور تسخیر نیروهای طبیعی نتیجه نداده باشد. شرق فرزند زمان خویش نیست، با خود در تضاد است. غرب یازده میلیون کیلومتر از منظومه شمسی خارج می‌شود و از آنجا تصویر مخابره می‌کند و در شرق با استناد به احادیثی نظیر «لایدخل الملائکه بیتاً فیه کلبٌ او تصاویر» هنوز مجادله بر

۱ـ ***جاویدنامه***، بیت ۵ به بعد

سر حلال و حرام بودن تصویر است که اصلاً بدون آن حتا یک روز چرخ جهان نمی‌گردد. در شرق بحث بر سر این است که آیا میکل‌آنژ و رامبراند و بوتیچلی و کمال‌الملک و بهزاد در پلیدی همپایه سگ‌اند یا نه؟ زیرا در جایی که آثار اینان باشد، فرشتگان که نماد قداستند، حضور نمی‌یابند. با اشاره به همین حدیث است که شبستری در *گلشن راز* می‌گوید: «ملَک خواهی سگ از خود دور انداز» و در جای دیگری از همین مثنوی به‌وضوح می‌گوید:

درون خانه‌ای چون هست صورت — فرشته ناید اندر وی ضرورت

شرقیان را تعلیم داده‌اند که نباید با زنان، حتا زنان باتقوا، مشورت کرد؛ زیرا «هن ناقصات العقل و الدین»، «هنَّ نواقص الایمان، نواقص الخطوط، نواقص العقول»، «و شاوروا هنَّ و خالفوا هنَّ.» از این‌روست که مولوی می‌گوید:

فرمود مصطفا که ز زن مشورت مگیر — *این نفس تو زن است، اگرچه که زاهد است*

به شرقیان باید گفت:

شد آن زمانه که بر مسیح مصلوب خویش به مویه می‌نشستید
که اکنون هر زن مریمی است
و هر مریم را عیسایی بر صلیب
بی‌تاجِ خار و چلیپا و جُلجُتا
بی‌پیلات و قاضیان و دیوان عدالت
و نان و شوربایی به تساوی
که برابری، میراث گران‌بهای تبار انسان است[1].

در شرق جبری‌گری را در بطن دین جای داده‌اند. همان شیخ محمود با اشاره به حدیثی می‌گوید:

هر آن‌کس را که مذهب غیر جبر است — نبی فرمود کو مانند گبر است

حال آن‌که اقبال در *گلشن راز جدید* حدیث نبوی را به‌صورت دیگری بازتاب می‌دهد؛ زیرا به فردا و فرداها می‌اندیشد.

۱ـ شاملو (از مجموعه درخت و خنجر و خاطره، ص ۱۳۰)

چنین فرموده سلطان بدر است   که ایمان در میان جبر و قدر است

مثال‌هایی از این دست فراوان است. قاضی نورالله شوشتری به هنگام مرگ افتخارش به این بود که در آثارش بر چهارصد شخصیت معروف سنی‌مذهبِ مرحوم قبای تشیع پوشانده. از همین‌روست که اقبال طالب بازنگری در احادیث و خواهان بازفهمی اندیشه دینی است. در کتاب ***بازسازی اندیشه دینی در اسلام*** می‌گوید، بی‌جهت نبود که ابوحنیفه فقط هفده حدیث را، آن هم به اکراه، قبول داشت.

بنابراین می‌بینیم که معضل را شرق خود آفریده و بهانه به دست غرب داده. این مسأله‌سازان به گفته اقبال فرزند زمان خویش نیستند، با خویشتن در تضادند. زندگی را دوره می‌کنند، شب را و روز را، هنوز را. این، یعنی زندگی تعلیقی.

چو مستعد نظر نیستی وصال مجوی   که جام جم نکند سود وقت بی‌بصری[۱]

و اقبال نزدیک به همین مضمون می‌گوید:

نظر ز صحبت روشن‌دلان بیفزاید   ز درد بی‌بصری توتیا چه می‌جویی

روشنفکران شرقی، بخصوص اصلاحگران دینی از صدوپنجاه سال پیش با تأمل در فرهنگ و تمدن غرب دریافتند که پیشرفت غرب درست زمانی آغاز شد که نگرشی تازه در دین آغاز گردید و منطق ارسطویی از اعتبار افتاد. جزمیت در دین سدی سدید در برابر نواندیشی بوده است و منطق ارسطویی حرف‌هایی افسون‌کننده که جلوی بررسی‌های تجربی را می‌گرفت. غرب دقیقاً از زمانی گام در طریق پیشرفت نهاد که خود را از این معضلات رها ساخت، ولی شرق همچنان با این مسایل دست‌به‌گریبان است. بنابراین هدفی که اندیشه‌ورزان شرقی از غرب‌اندیشی داشتند یافتن راه چاره برای فائق آمدن بر سلطه‌ی فرهنگی و سیاسی غرب بود که می‌توان الگوهای آن را در آراء متفکرانی نظیر شاه ولی‌الله دهلوی، سیدجمال، عبدالوهاب نجدی، عبده، اقبال و تاحدی در شریعتی یافت.

به عقیده اقبال، مشرق‌زمین، بخصوص قسمت اسلامی آن که اکنون چشم خود را گشوده، تنها در صورتی می‌تواند در زندگی خود تحول ایجاد کند که نخست در اعماق

۱ـ حافظ

ضمیر خویش انقلابی پدید آورد. یکی از مهم‌ترین راه‌های نجات شرق ارتقاء سطح فرهنگ جمعی است، تا این انقلاب در خرد جمعی کشورهای مسلمان پدید نیاید، هر تلاشی برای مقابله با سلطه‌ی غرب و همسانی با او بی‌نتیجه خواهد بود. حقیقت این است که شرقیان اندیشه خود را راکد گذاشته‌اند و فقط چشم به مائده‌های آسمانی و الطاف الاهی دارند. به‌ظاهر می‌گویند «از تو حرکت از خدا برکت» ولی به‌واقع چنین نیستند. میزان مطالعه و آگاهی در کشورهای اسلامی چندان اندک است که باید آن را برابر با هیچ شمرد. از همین‌رو انسان شرقی قدرت تجزیه و تحلیل مسایل اجتماعی و سیاسی را ندارد و موجودی عاطفی و شوریده‌حال است که به سهولت در چنبره زلف هر سیاست خوش‌آب و رنگی گرفتار می‌آید.

گر نداری باورم، بشنو که خلقان کرده‌اند   نام او شوریده‌زلف و نام ما شوریده‌حال [1]

انسان شرقی مسلمان از ابداع و ابتکار و آفرینش فاصله بسیار دارد. یکی از هدف‌های اقبال تحریض اقوام شرق به ابتکار و خلاقیت بوده است؛ یعنی عامل اصلی تفوق غرب. او می‌دانست که تقلید برده‌وار مردم شرق از غرب که ناشی از جهل است، سبب شده تا آنها از پیشرفت و خلاقیت بازمانند. در ***جاویدنامه*** رابطه‌ی شرق و غرب را مورد بررسی قرار می‌دهد و می‌نالد که چرا شرق از فرهنگ و اعمال غرب کورکورانه و از روی ناآگاهی تقلید می‌کند و بدان دلخوش است. رابطه شرق و غرب به‌دلیل عدم موازنه‌ای که در میزان آگاهی این دو قطب بوده است، از مسیر درست منحرف گردید، به‌گونه‌ای که آن یک در حاشیه قرار گرفت و این یک حاکمیت و اقتدار یافت و شرق به تقلید از جنبه‌های ظاهری و بی‌اهمیت فرهنگ و تمدن غرب پرداخت. به این‌ترتیب شرق نه‌تنها گوهر فردیت خود را از کف داد، بلکه از تماس با فرهنگ غرب نیز بهره‌ای نبرد. از همین‌رو در ***جاویدنامه*** پیشرفت غرب را حاصل آگاهی، مطالعه و اندیشه غربیان می‌داند و اقوام شرق را به طعنه مورد خطاب قرار می‌دهد که:

قوت مغرب نه از چنگ و رباب   نی ز رقص دختران بی‌حجاب

۱ـ امیر معزی

نـــی ز ســـحر ســاحران لاله‌روست　　　نی ز عریان ساق و نی از قطع موست
مـــحکمی او را نــه از لادیــنی است　　　نــی فــروغش از خــط لاتـینی است
قـــوت افــرنگ از عــلم و فــن است　　　از هـمین آتش چـراغش روشـن است

یکی دیگر از راه‌حل‌های مهم اقبال برای مقابله با هجوم فرهنگی غرب، به‌کار بستن فلسفه خودی است که حاصل غرب‌اندیشی اوست. چنان‌که گفتیم، اقبال مطالعه‌ای عمیق در فرهنگ غرب داشته است. با فلسفه و تاریخ و ادب و ادیان غرب آشنایی کامل داشته، از همین‌رو مظاهر فرهنگی آن را از نزدیک مورد بررسی قرار داد و بعد به تجزیه و تحلیل ارزش‌های برآمده از آنها پرداخت و آگاهانه در جای‌جای آثارش یادآور شد که شرقیان نباید بدون توجه به ارزش‌های حقیقی فرهنگ غرب، فریفته‌ی ظواهرش شوند. او از جوانانی که چشم به این ظواهر دارند و اعماق را نمی‌نگرند، به تندی انتقاد می‌کند:

علم و فن را ای جوان شوخ و شنگ　　　مـغز مـی‌باید نـه مـلبوس فـرنگ

قابل توجه است که اقبال آن بخشی از فرهنگ و تمدن غرب را که برایش قابل قبول بوده، در پوشش فرهنگ و تمدن شرقی ـ اسلامی مطرح نمود و حتا روی آوردن به آنها را به‌منظور بهره‌وری نفی نمی‌کرد و همان‌طور که پیشتر گفته شد، می‌گفت: «من، هم غرب‌زده هستم و هم شرق‌زده، منتها در شرق‌زدگی زیاده‌روی می‌کنم.» فلسفه خودی او ترکیبی است از فلسفه غرب، تعالیم اسلامی و هندوئیسم. طریق دیگر برای مقابله با تهاجم فرهنگی غرب طریق عشق است که مذهب زنده‌دلان است. به عقیده اقبال مهم‌ترین طریق برای تجدید عظمتِ شرق «طریق عشق» است. او به‌واقع معتقد است که:

هرچه داری اگر به عشق دهی　　　کافرم گر جویی زیان بینی[1]

اگر مسلمانان جان به تن ندارند، از آن‌روست که دیگر عاشق نیستند:

هر آن‌کسی که در این حلقه نیست زنده به عشق　　　بر او نمرده به فتوای من نماز کنید[2]

عشق از نظر اقبال، چنان‌که گفتیم، دارای دو جنبه الاهی و اجتماعی است و

۱ـ هاتف　　　۲ـ حافظ

آمیزه‌ای از اشراق، محبت، جاودانگی، قدرت، آرزو، تحرک، خلاقیت، طلب، تپیدن و نرسیدن است.

تپیدن و نرسیدن چه عالمی دارد　　　خوشا کسی که به‌دنبال محمل است هنوز

به عقیده اقبال مسلمانانِ نخستین دارای چنین عشقی بودند. او در بسیاری از سروده هایش از جمله در مثنوی **چه باید کرد** و نیر در **ارمغان حجاز** در حسرت چنین عشقی می‌سوزد و ناله‌ها سر می‌دهد که چرا شعله این عشق در مسلمانان فرو مرده. او بازگشت مسلمانان را به اقتدار و شوکت پیشین فقط در پرورش چنان عشقی می‌داند. چنین عشقی خیبرگشاست و شق‌القمر می‌آفریند:

عشق با نان جوین خیبر گشاد　　　عشق در اندام مه چاکی نهاد

چون خودی را از خدا طالب شود　　　جمله عالم مرکب، او راکب شود

بنابراین اگر شرق اسلامی می‌خواهد بهشت گمشده خویش را بازیابد، باید بار دیگر بذر آن عشق را در خاک قلبش برویاند. به امید پرورش چنین عشقی است که در آغاز مثنوی معروف **چه باید کرد**، می‌گوید:

سپاه تازه برانگیزم از ولایت عشق　　　که در حرم خطری از بغاوت خرد است

او به کرات در جای‌جای آثارش، صراحتاً بیان داشته که دلیل عقب‌ماندگی شرق اسلامی عدم عشق واقعی است، قلب مسلمانان خالی از محبوب ازلی و ابدی شده است.

شبی پیش خدا بگریستم زار　　　مسلمانان چرا زارند و خوارند

ندا آمد، نمی‌دانی که این قوم　　　دلی دارند و محبوبی ندارند

دل‌های مادی و خالی از عشق به‌کار زباله‌دانی می‌آیند.

ده بود آن نه دل که اندر وی　　　گاو و خر گنجد و ضیاع و عقار[1]

بنابراین شرق برای به آغوش کشیدن شاهد مقصود هیچ چاره‌ای برایش نمانده جز آن‌که دوباره عاشق شود. عاشق شو، ار نه روزی کار جهان سرآید.

عشق است که در جانت صد شعله برانگیزد　　　از تاب و تب رومی تا حیرت فارابی[2]

۱ـ سنایی　　　۲ـ اقبال

تا، تب‌وتاب عشقی جان‌سوز در وجود انسان شرقی نیفتد، نمی‌تواند از لجّه این دریای مهیب جان به در برد:

«ـاینک دریای ابرهاست...
اگر عشق نیست
هرگز هیچ آدمیزاده را
تاب سوزی این‌چنین
نیست![1]»

برای ماندن باید دوباره عاشق شد. هر شرقی باید در حلقه عشق، مجنون دیگری شود وگرنه جایی در دایره امروز و فردا نخواهد داشت:

در ره منزل لیلی که خطرهاست در آن   شرط اول قدم آنست که مجنون باشی
نقطه عشق نمودم به تو، هان سهو مکن   ور، نه چون بنگری، از دایره بیرون باشی[2]

اقبال عقل را منبع رحمت و عشق را عاملی می‌داند که به زندگی معنا و عمق می‌بخشد، بنابراین او نه غرب صرفاً عقلانی را می‌پسندد و نه شرق مطلقاً معنوی را. به‌نظر وی شرق و غرب نتوانستند میان این‌دو ارزشِ مکمل یکدیگر، یعنی علم و عشق وحدت ایجاد کنند.

هر کدام یکی از این دو را برگزید و لاجرم گرفتار مصایب گونه‌گون شد. غرب روح خود را در تلاش برای تسخیر جهان ماده از کف داد و شرق به پرورش مکتب فکری دروغینی پرداخت که حاصل آن دوری گزیدن از مردم و بی‌تفاوتی نسبت به ضعف و اسارت سیاسی و فکری آنان بود. به این‌ترتیب نیروهای معنوی و منابع فعال روح انسان در حصر قرار گرفتند و زندگی در هر دو جامعه به انحطاط گرایید.

شرق حق را دید و عالم را ندید   غرب در عالم خزید، از حق رمید

سخن اقبال این است که اگر آدمی همه توجه خود را به معنویت و عالم بالا معطوف دارد و از عالم واقع غافل بماند و یا به‌عکس، فقط متوجه تسخیر آفاق شود و

۱ـ شاملو   ۲ـ حافظ

انفس را رها کند، نتیجه‌شان به یکسان زیانبار است. بنابراین «نه شرقی و نه غربیِ» او یعنی «هم شرقی، هم غربی.» او می‌گوید اگر عقل و عشق از هم جدا افتند، اساس زندگی لطمه می‌بیند، برای آن‌که بتوان هر دو را داشت، باید جامعه‌ای مرکب از این دو پدید آورد:

از محبت چون خودی محکم شود　　　قوتش فرمانده عالم شود

در جامعه آرمانی اقبال، عقل محترم است، ولی در خدمت عشق است؛ زیرا فقط از این طریق است که می‌توان اطمینان یافت بشر از نیروی عقل در راه اهداف انسانی استفاده خواهد کرد. اقبال طالب انسان اندیشمندی است که سوزی پنهان در قلب خود داشته باشد.

هر آن کو سوز پنهانی ندارد　　　تنی دارد، ولی جانی ندارد
اگر جانی به تن داری، طلب کن　　　تب و تابی که پایانی ندارد

۵

درون‌مایه فلسفه اقبال

فلسفه اقبال مبتنی است بر دیدگاه‌هایی برای تحکیم فردیت و شخصیت انسان که در مجموع به نام «فلسفه خودی[1]» معروف شده. بنابراین لازم است ابتدا تعریفی از دو اصطلاح مذکور در فلسفه، جامعه‌شناسی و تعلیم و تربیت ارایه شود.

فردیت به‌طور عام عبارت است از مجموعه صفات جسمانی و معنوی که موجب تمایز یک فرد از افراد دیگر می‌شود؛ یعنی صفاتی که طبیعتی خاص به فرد می‌دهد. اکنون باید پرسید آیا می‌توان گفت فردیت به‌عبارت دیگر همان شخصیت است؟

گرچه به‌طور عام چنین است، ولی چون نیک بنگریم میان این دو مفهوم تفاوت وجود دارد. فردیت مجموع صفاتِ به‌واقع موجود است، حال آن‌که شخصیت شامل مجموع صفاتی است که می‌تواند وجود داشته باشد، یعنی ممکن است به وجود بیاید یا نیاید؛ بنابراین صفات سازنده شخصیت به اصطلاح محتمل‌الوقوع هستند. به‌همین جهت فرد در تعریف فلسفی غیرقابل تقسیم است، یعنی برخلاف جنس که می‌شود

1- Self Philosophy

آن را به انواع مختلف تقسیم کرد. فرد در جامعه‌شناسی، واحدی است که از تجمع آنها جامعه به‌وجود می‌آید. برای آن‌که بدانیم اقبال چه تصوری از ماهیت فرد دارد و چه نقشی برای آن قائل است، لازم است ابتدا نظرش را در مورد «خود» یا «فردیت» ارایه دهیم؛ زیرا تصوری که او از «من» آدمی دارد، پایه‌ی اصلی فلسفه اوست که بنای اندیشه‌اش بر آن بنیاد شده. او دیدگاه خود را در مورد «فرد» اول بار در مثنوی ***اسرار خودی*** به‌صورتی همه‌فهم، مردم‌پسند و مؤثر ارایه داد و سپس همین اندیشه به دیگر نوشته‌ها و آثار شعری او راه یافت، تا آن‌که سرانجام به‌صورتی علمی و فلسفی در کتاب ***بازسازی اندیشه دینی*** مطرح ساخت. البته ناگفته نماند که بخشی از زیربنای نظرات اقبال در باب «فرد» از اندیشه‌های متفکران ایرانی، بخصوص مولوی، شکل می‌گیرد. از همین‌روست که مثنوی یادشده با این ابیات از غزل معروف مولانا آغاز می‌شود:

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر — کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست
زین همرهان سست‌عناصر دلم گرفت — شیر خدا و رستم دستانم آرزوست
گفتم که یافت می‌نشود، جسته‌ایم ما — گفت آن‌که یافت می‌نشود، آنم آرزوست

بنابراین می‌بینیم که فردیت واقعی از نظر وی در کسی است که مرد عمل باشد. فرد آرمانی اقبال یک پراگماتیست تمام‌عیار است. او درواقع برای ترویج روح عمل‌گرایی همان‌قدر در شرق کوشید که چارلز پیرس و ویلیام جیمز در غرب. در آغاز کتاب ***بازسازی اندیشه*** یکی از ارزش‌های قابل تأمل قرآن را در تأکیدی می‌بیند که بر «عمل» می‌گذارد. در پیشگفتار این کتاب سخن خود را مفتخرانه چنین آغاز می‌کند «قرآن کتابی است که در مورد ***عمل*** بیش از ***اندیشه*** تأکید می‌کند.» فردیت پویا اندیشه‌ای است که حضور خود را در همه آثارش مدام نشان می‌دهد. فردیت استوار یا خودی پولادین در ساختار فکری وی و در شکل بخشیدن به شخصیت انسان آرمانی او دارای اهمیت ذاتی است. به‌علاوه این موضوعی است که از نظر اقبال بنا به دلایل مختلف روان‌شناختی، زیست‌شناختی و تربیتی نیز که در سال‌های اخیر تأکید خاصی بر این موضوع دارند، قابل تأمل است. همچنین گسترش حرکت‌های توده‌ای و نیز

استبدادی، همراه با مشکلات خاص خود، سبب شدند تا این مسأله اهمیت سیاسی روزافزونی بیابد. بسیاری از حرکت‌ها و نهضت‌های جدید سیاسی، صنعتی و علمی سعی کرده‌اند تا **فردیت** را در اشخاص از بین ببرند. درنتیجه، متفکران مسایل تربیتی و اجتماعی که در صدد حفظ ارزش‌های فرهنگ بشری و هویت انسانی بوده‌اند و هستند ناچارند که بر موضوع «فردیت» و برتری آن در زندگی تأکید ورزند.

اقبال به‌عنوان اندیشمندی انسان‌دوست که آگاه است روح آدمی از امکانات عظیمی برای رشد و تعالی برخوردار است، این مسأله را از زوایای مختلف مورد توجه قرار داده. به‌نظر او فردیت ـ یا در اصطلاح‌شناسی وی «خودی» ـ وجودی است واقعی و بسیار بااهمیت که مرکز و اساس حیات بشری است. البته باید دانست که برخی از مکاتب فکری، فلسفی و عرفانی هریک به نوعی خواسته‌اند حقیقت «خود» یا self را نادیده بگیرند و آن را تصوری محض و بی‌اهمیت بدانند.

به عقیده اقبال، تصوف منفعل با «خودانکاری»یا self negation، فردیت را نفی می‌کند و آن را جزیی از ذات حق می‌شمارد. مکتب وحدت وجود خودِ آدمی را نهایتاً در خودسرمدی مستحیل می‌سازد. طرفداران انگلیسی هگل و نیز پیروان آیین وحدت وجود pantheism بر این عقیده‌اند که آدمی باید همچون قطره‌ای که به دریا می‌پیوندد و هستی خود را به‌عنوان یک موجود مستقل از دست می‌دهد، بالاترین هدف و اندیشه‌اش این باشد که هویت فردی خود را در وجود مطلق فنا سازد. اقبال چنین تفکراتی را فرضیه‌های فلسفی گمراه‌کننده می‌نامد که خطرات اجتماعی و سیاسی به‌دنبال خواهند داشت. از همین‌رو آنها را با قاطعیت طرد می‌کند. او به‌شدت بر این باور است که اندیشه‌ی نفی «خود» یا مستحیل‌شدنش در خود نامتناهی نباید آرمان اخلاقی یا دینی بشر باشد، بلکه آدمی باید در حفظ فردیت ارزشمند خویش که دارای امکانات بی‌پایان است، بکوشد و با پرورش نیروی ابتکار و خلاقیت بی‌نظیر خود، آن را نیرومند سازد. در ***بازسازی اندیشه*** می‌گوید: «پایان جست‌وجوی من به‌معنای رهایی از محدودیت‌های فردیت نیست. بلکه به‌عکس به معنای یافتن تعریف دقیق‌تری در مورد آن است.» او در بحثی راجع‌به شطح معروف «اناالحق»

می‌گوید: «تعبیر درست تجربه حلاج و گفته‌ی همیشه ماندنی‌اش، این است که واقعیت و جاودانی خودی انسان را در شخصیتی ژرف تحقق بخشید و با شجاعت به اثبات رساند.» اقبال این فردیت یا به تعبیر وی «خودی» را تنها در انسان نمی‌جوید. بلکه همانند بسیاری از فلاسفه که مشخص‌ترینشان فیخته است، برای هر موجودی فردیت و خودی قائل است. از دیدگاه وی فردیت یا خودی را می‌توان به‌روشنی در همه موجودات زنده یافت، بنابراین دستیابی به فردیت عمیق‌تر، نمی‌تواند تنها به انسان محدود شود؛ زیرا به عقیده وی «دستگاه موسیقی زندگی، آهنگی جز خودی نمی‌نوازد؛ نوایی که اندک‌اندک اوج می‌گیرد و در بشر به تکامل می‌رسد.» اقبال نیز مانند برگسون فیلسوف معروف فرانسوی و نیز مانند بسیاری از زیست‌شناسان صاحب‌نام معتقد است که همه موجودات زنده در تلاشند تا به فردیتی کامل‌تر و پیچیده‌تر دست یابند. به‌نظر وی از آنجا که انسان دارای نیروی آفرینش است، همین امر سبب می‌شود تا قدرت خود را که آزادی و امکانات نامحدودی برایش فراهم آورده، بسط دهد و شکوفا سازد.

یعنی درواقع معیار او برای ارزیابی واقعیت و حقیقت موجودات زنده بر پایه تشخّص و میزان اعتلای خودی یا فردیت آنهاست. در منظومه ***بال جبریل*** می‌گوید:

هر موجودی می‌خواهد به جلوه درآید
در دل هر ذرّه‌ای ذوق اعتلاء و عظمت موج می‌زند
بدون چنین ذوقی، زندگی، مرگ است
اگر خودی به کمال برسد، آدمی خدای‌گونه می‌شود
نیروی خودی، دانه‌ی خشخاشی را به کوه بدل می‌کند
و اگر به سستی بگراید، کوه را بدل به دانه خشخاش می‌کند
فقط خودی است که در این جهان واقعیت دارد
باقی همه افسانه و افسون است.

به عقیده اقبال فردیت مراتبی دارد و نمی‌توان آن را تنها در یک فرد فهم کرد. او در مثنوی ***اسرار خودی*** بارها به این موضوع اشاره می‌کند و مفهوم حقیقی تحول و

تکامل نفس را در تلاش برای نایل آمدن به فردیتی کامل‌تر و غنی‌تر باز می‌نماید:

قطره چون حرف خودی ازبر کند هستی بی‌مایه را گوهر کند
سبزه چون تاب دمید از خویش یافت همّت او سینه گلشن شکافت
چون زمین بر هستی خود محکم است ماه، پابند طواف پیهم است
هستی مهر از زمین محکم‌تر است پس زمین مسحور چشم خاور است

به‌نظر وی از میان موجودات زنده، انسان به بالاترین سطح فردیت دست‌یافته و بیش از تمامی مخلوقات از حقیقت خود خبر دارد. او می‌گوید «طبیعت خودی آدمی چنان است که هم دربرابر دیگر "من"ها مسؤول است و هم این‌که در خود متمرکز و دارای فردیتی خاص می‌باشد و همه "من"های غیر از خود را طرد می‌کند.» این نظری است که با عقیده پیروان وحدت وجود در باب رابطه‌ی میان «خود» با «عالم» تفاوت دارد. اقبال برای فردیت بشری چندان ارزش قائل است و به جاودانگی آن چنان اعتقادی دارد که در طرد عقاید پیروان آیین نیروانا و نیز صوفیانی که منتهای آمال «من» بشری را در محو شدن یا ذوب شدن خود متناهی در خود نامتناهی (وجود مطلق) می‌بینند و آن را بالاترین سرخوشی و سعادت به‌شمار می‌آورند، هیچ تردیدی به خود راه نمی‌دهد.

این که چرا اندیشه اقبال، یا بهتر بگوییم، چرا ذکر و فکرش معطوف به فردیت و تأکید بر خودی انسان شد و این‌همه در شناساندن آن، در تقویت آن، در باوراندن آن، و در پروراندن آن در میان اقوام شرق تلاش کرد، دلایل متعدد دارد. اگر به‌عنوان یک شرقی نگاهی به پیرامون خود بیندازیم و به هرجا و هر حوزه‌ای که بنگریم آکنده از مسایل و مشکلات بسیار است که جملگی حکایت از عقب‌ماندگی دارد. هنوز هم چشم نیاز شرق به دست خلاق غرب است، تا چه رسد به یک قرن پیش که اقبال در آن می‌زیست. او این واپس‌ماندن را در ضعف فردیت اقوام شرق می‌داند و ریشه این نااستواری، خودناباوری و تزلزل فردیت را در افکار صوفیانه منحط که گوشه‌گیری و انزوا را تعلیم می‌دهند، در رهبانیت و ترک دنیا، و در تعالیم بی‌بنیاد تفکرات عاری از حقیقت دین می‌داند. به‌همین علت است که در پانزده هزار بیت شعر حکیمانه‌اش با

اندیشه خودانکاری و رهبانیت دینی می‌ستیزد که ماحصل آن در کتاب ***بازسازی اندیشه دینی در اسلام*** مشهود است. در همین کتاب است که می‌گوید «قرآن با بیان ساده و مؤثر خود، فردیت و بی‌مانندی انسان را مورد تأکید قرار می‌دهد... و در مورد سرنوشت او به‌عنوان واحدی از زندگی، نظری صریح و قطعی دارد.» او کاملاً به این حقیقت واقف است که عقیده مبتنی بر نفی خویشتن اندیشه‌ای است که وارد اسلام شده و آن را ملوث کرده، به اعتقاد وی این فکر اساساً با روح اسلام که آن را «ضدفرهنگ کلاسیک یونان» می‌نامد، تباین دارد. به نظر وی بنیاد تفکر در قرآن بر تجربه‌ی علمی است؛ زیرا براساس نظر قرآن «در قلمروی معرفت، خواه علمی یا دینی، اندیشه نمی‌تواند به‌طور کلی از تجربه‌های عینی و ملموس منتزع باشد.» اقبال معتقد است که پرورش فردیتی فعال و عملگرا جز از طریق تماس با جامعه‌ای فعال و پویا ممکن نیست. نفوذ تدریجی فرهنگ کلاسیک یونان در اندیشه‌ی اسلامی، جریان بینش حقیقی قرآن را تیره و مکدر ساخت. از همین‌رو بر افلاتون خرده می‌گیرد و او را حکیمی می‌داند «از گروه گوسفندان قدیم»؛ زیرا منکر حیات فعال و هنگامه موجود در جهان واقع شد. اقبال با مطالعه‌ای عمیق در علل انحطاط اکثر اقوام شرق بخصوص مسلمانان در دو قرن گذشته، بر آن شد تا بر عقیده خویش در مورد «خودی» با شدت هرچه تمام‌تر پای بفشارد. او به این نتیجه رسید که مسبب این سرخوردگی و یأس و از هم گسستن رشته‌های حیات ملی، نفوذ اندیشه مخربِ خودانکاری است. هدفش این بود تا در اندیشه خلق جهشی تازه و کیفیتی پویا پدید آورد و با تبلیغ نظریه خودی و اثبات آن به‌عنوان نیرویی با امکانات بی‌حدّ مادی، فرهنگی و معنوی در میان دیگر نیروهای جهان ملموسات هدایتشان کند. پرورش این اندیشه در آدمی، خواه سر در اغراض شخصی داشته باشد یا اهداف اجتماعی، می‌تواند او را در رسیدن به خواست‌های روزافزونش مدد کند. انسان امانتدار شخصیت مستقلی است که خودش خواست زیر بار آن باشد. در ***گلشن راز جدید*** می‌گوید:

چه گویم از «من» و از توش و تابش — کند انّا عَرَضْنا بی‌نقابش

این «من» که پیوسته در کار ساختن است، منبع و سرچشمه‌ی بسیاری از نیروها و

امکانات بالقوه‌ای است که بدون استفاده باقی مانده‌اند. پیشرفت و تعالی فردیت منوط است به این‌که فرد، خویشتن را در معرض انواع کشاکش‌ها و فعالیت‌های زندگی قرار دهد. چنانچه شخص از صحنه‌ی پیکار حیات قدم واپس نهد نهال فردیتش پژمرده و خشک می‌شود و استعدادهایش ناشناخته می‌مانند. اقبال به شاعران نیز تذکر می‌دهد که حتا لحظه‌ای از پیکار با اندیشه‌های یأس‌آمیز و مخدر بازنایستند و در برابر مشکلات زندگی شیون و مویه نکنند:

همچو بلبل ذوق شیون تا کجا — در چمنزاران نشیمن تا کجا
ای هما از یمن دامت ارجمند — آشیانی ساز بر کوه بلند
آشیانی برق و تندر در بری — از کنام جُرّه‌بازان برتری
تا شوی در خورد پیکار حیات — جسم و جانت سوزد از نار حیات[1]

به این‌ترتیب در می‌یابیم که اقبال در آثارش به پرورش فردیتی جسور و بی‌باک بسیار اهمیت می‌دهد و این موضوع برای او بالاترین هدف اجتماعی و تربیتی محسوب می‌شود.

۱ـ *شرار زندگی* (شرح اسرار خودی)، نوشته م. ب. ماکان، انتشارات فردوس، ابیات ۴۰۳ـ۴۰۶.

٦

حیات منفرد منِ آدمی

برخی از منتقدان آثار اقبال سعی نموده‌اند تا او را که در فلسفه‌های هندی، اسلامی و غربی مطالعات ژرف انجام داده، صرفاً متأثر از فلسفه غرب، بخصوص تحت تأثیر متفکران برجسته‌ای نظیر هگل، نوکانتی‌ها، نیچه، فیخته، برگسون و دیگران بدانند. اینان فقط توانسته‌اند این نظر را القاء نمایند که علامه اقبال در ارتباط با فلاسفه مذکور کاری جز انتحال انجام نداده، حال آن‌که چنین تصوری به‌شدت نامنصفانه است. یکی از این موارد برای مثال انسان آرمانی اقبال است که او ویژگی‌هایش را تحت عنوان «مرد مؤمن» مطرح می‌نماید که معمولاً او را با «ابرمرد» نیچه قیاس می‌کنند و چون مشابهت‌هایی در «سوپرمن» نیچه و «مرد مؤمن» اقبال می‌یابند، حکم می‌کنند بر این‌که اقبال در ترسیم چهره انسان آرمانی خود به نیچه نظر داشته است، درصورتی‌که او به‌گفتهٔ خودش بیست سال پس از مطرح کردن «مرد مؤمن» شروع به خواندن نیچه کرد. این گروه از منتقدان در طریق سطحی‌نگری تا بدان‌جا پیش رفته‌اند که آراء اقبال را تقلیدی از اندیشه شش فیلسوف غربی می‌دانند که اینان عبارتند از: فیخته، شوپنهاور، نیچه، ویلیام جیمز، برگسون و مک تاگارت.

اکنون باید دید که این منتقدان تا چه میزان درست می‌گویند. اقبال متفکری است

که از میراث فرهنگی اسلام، دانش جدید و فلسفه‌های شرق و غرب اطلاع دقیق دارد. جای انکار نیست که می‌توان میان اندیشه وی با دیگر فیلسوفان مشابهتی یافت ولی این مشابهت کم و بیش ناپایدار است و مبین همانندی کامل اندیشه‌شان نیست. او در مورد گسترش و تکامل اندیشه بشری دیدگاهی نقادانه و مستقل دارد و در هر فیلسوفی که مروارید حکمت بیابد، گرچه بی‌درنگ از آن تمجید می‌کند، ولی برای پذیرفتنش خود را کاملاً متعهد می‌بیند و تا آن را با معیارهای قابل قبول خود محک نزند در سراچه ذهن و قلبش جای نمی‌دهد. معیار او از مفاهیم قرآنی، عقاید اسلامی، اندیشه‌های اصیل متفکران و عارفان برجسته دنیای اسلام، بخصوص مولانا جلال‌الدین رومی شکل گرفته که او را «مرشد روشن‌ضمیر» می‌خواند و مثنوی‌اش را «قرآن پهلوی.»

بنابراین به سادگی می‌توان دریافت که دیدگاه‌های اقبال به لحاظ کیفی متفاوت از فیلسوفان غربی است. معمولاً فلسفه او را که مبتنی بر «خودی» است برگرفته از آراء فیخته می‌دانند که هیچ‌چیز را به‌جز «من» حقیقت نمی‌دانست و عقیده داشت که همه چیز «نمود» است و آنچه «بود» است و حقیقت به‌شمار می‌آید «من» است.

ولی وقتی فیخته سخن از «من» می‌گوید، مقصودش من محض pure ego است که از چیزی مشتق نشده و در پیش از مرحله عینیت است. او توضیح نمی‌دهد که من فردی individual ego چیست؟ اقبال هم از «من» سخن می‌گوید ولی توضیح می‌دهد که من «بر اساس ارگانیسم مادی بسط می‌یابد و این یعنی اجتماع من‌های فرعی که من ژرف‌تر به این وسیله مدام بر وجودم عمل می‌کند و این امکان را برایم فراهم می‌آورد تا وحدتی اصولی و روشمند بر اساس تجربه بنیاد کنم[۱].» این، یعنی وحدت ناشی از حالت‌های ذهنی. به‌عقیده وی «هر حیاتی منفرد است و چیزی به نام حیات کلی وجود ندارد.» حال آن‌که فیخته چنین نمی‌اندیشد.

پرداختن به یکایک وجوه افتراق نظرات اقبال با فیلسوفان غربی، فرصت بسیار می‌خواهد، ولی ذکر تفاوت‌های بنیادی آراء وی با دیگر فیلسوفان غربی مبین

۱ـ ***بازسازی اندیشه دینی***، همان، ص ۱۸۶

تفاوت‌های اصولی دیدگاه او با آنان است. فیلسوف دیگری که برخی اقبال را به‌دلیل پاره‌ای مشابهت‌های جزیی متأثر از وی می‌دانند شوپنهاور است. این فیلسوف بدبین عالم را یکسره در «اراده» خلاصه می‌کند و معتقد است که عالم و آدم، یعنی کائنات، تجلی و مظهر اراده هستند. او این اراده را کاملاً فراگیر و جهانشمول می‌داند که در صورت‌های عقلی ideas متجلی شده و در اشیاء منفرد عینیت می‌یابد. بنابراین یک انسان جلوه‌ای است یا رونوشتی است از مفهوم کلی انسان به‌صورت یک «نوع». ولی اقبال انسان را روگرفتی از مفهوم کلی یا مثال ابدی نمی‌داند. او من بشری را «امر» خدا می‌داند. دیگر این‌که اراده موردنظر شوپنهاور بی‌هدف، کور و عاری از اختیار است؛ حال آن‌که «خود» اقبال غایتمند است. به بیان دیگر او غایت را هسته مرکزی حیات می‌شمارد.

اقبال به‌دلیل آن‌که فلسفه و تاریخ تفکر شرق و غرب را به دقت بر کاویده، طبیعتاً با صاحبان اندیشه‌های بزرگ انس و الفت یافته، ولی این بدان معنا نیست که همه عمر را دوش‌به‌دوش آنان ره سپرده باشد. به ضرس قاطع می‌توان گفت مدتی را با هر یک از اندیشمندان شانه‌به‌شانه در کوچه‌باغ‌های تفکر گام زده ولی بعد رهایشان کرده و نهایتاً آنچه را که برداشت نموده در چرخُشت خمخانه ذهن خود به‌هم‌آمیخته و عصاره‌ای خاص خود پدید آورده است. یکی از این متفکران نیچه است. اساس فلسفه نیچه میل به قدرت است. به عقیده وی هدف اصلی در همه مخلوقات، در هر نوع تفکری و حتا در هر اثر هنری، کسب قدرت بیشتر است. از همین روست که می‌گوید: «هر موجود زنده در پی آن است تا قدرتش را برتر از همه به نمایش بگذارد ـ زندگی اصلاً میل به قدرت است.» اقبال هم البته از قدرت صحبت می‌کند، حتا یکی از جنبه‌های مفهوم عشق از نظر وی «قدرت داشتن» است، ولی او به خلاف نیچه قدرت صرف را امری هوسناک می‌داند. به عقیده‌ی وی قدرت آمیزه‌ای است از زیبایی، ظرافت، مهربانی و قداست. این‌چنین قدرتی مبین ترکیب دو مفهوم اسلامی «جلال» و «جمال» است. ابرمرد او کسی نیست که فقط دارای قدرت جسمانی باشد، بلکه «مرد مؤمن» ـ چنان‌که در بیتی به اردو می‌گوید ـ از چهار عنصر پدید می‌آید که عبارتند از: «قهّاری و غفّاری و قدّوسی و جَبْروت.» یعنی به قول مولوی، ترکیبی از

صفات شیرخدا و رستم دستان.

اقبال را به اعتباری می‌توان از پایه‌ریزان اندیشه پراگماتیسم در شرق دانست. بسیاری از عقاید وی درخصوص عمل‌گرایی با نظرات چارلز پیرس و ویلیام جیمز قابل تطبیق است. او چندان شیفته عمل است که گناهِ با تعقلِ ناشی از اختیار و عمل را به زهد و اطاعت عاری از تعقل و اراده ترجیح می‌دهد. در **پیام مشرق** می‌گوید:

تراش از تیشه‌ی خود جاده‌ی خویش — به راه دیگران رفتن عذاب است

گر از دست تو کار نادر آید — گناهی هم اگر باشد ثواب است

او نیز همانند جیمز و پیرس انسان را خودمختار می‌خواهد و معتقد به عدم جبریت است. منتها با این تفاوت که آن دو آزادی و اختیار محدود بشری را غیرقابل قبول می‌دانند، ولی اقبال نه جبرگرایی تام و تمام را تأیید می‌کند و نه عدم جبریت را. او برای انسان در محدوده‌ای که فعالیت دارد آزادی و اختیار قائل است که راهی است میان آن دو قطب. از همین رو در *گلشن راز* جدید می‌گوید: «که ایمان در میان جبر و قدر است.»

یکی دیگر از فلاسفه‌ای که افکار اقبال را ملهم از وی دانسته‌اند، برگسون است. این فیلسوف فرانسوی فقط خیزش حیاتی elan vital را واقعیت می‌داند که به عقیده وی همان استمرار duration یا زمان مستمر continuous time است. از این‌رو «خود»نمی‌تواند به محل پیشینش باز گردد چون همه چیز در استمرار است. به بیان روشن‌تر برگسون استمرار را مقدم بر «خود» می‌داند، چنان‌که فیخته «خود» را مقدم بر عینیت می‌دانست. به عقیده برگسون خودی ذاتاً هدف نهایی نیست، حال آن‌که اقبال خودی را مقدم بر زمان می‌شمارد. او همچنین زمان را اصلاً بدون وجود «من» قابل فهم نمی‌داند، یعنی تا منی نباشد، زمان نیست. در *گلشن راز* جدید می‌گوید: «اگر ماییم گردان جام ساقی است.» فقط «من» است که می‌تواند فعالیتش را در زمان درک کند. از اینجاست که در *اسرار خودی* می‌گوید:

پیکر هستی ز آثار خودی است — هرچه می‌بینی ز اسرار خودی است

صد جهان پوشیده اندر ذات او — غیر او پیداست از اثبات او

خیزد، انگیزد، پرد، تابد، رمد — سوزد، افروزد، کشد، میرد، دمد

چنان‌که گفتیم، اقبال از سال ۱۹۰۵ تا ۱۹۰۸ در اروپا به تحصیل اشتغال داشته و همزمان فلسفه و حقوق می‌خوانده. در فلسفه استادی داشته به نام «مک تاگارت» که از فیلسوفان هگلی در شاخه ایده‌آلیسم شخصی personalidealism بوده. یعنی اعتقاد به وجودی‌مطلق داشته که آن را مجموعه‌ای از افراد یا خودی‌ها می‌دانسته. به بیان دیگر خدای دینی یا من مطلق را که برتر از من‌های فردی باشد قبول نداشته است. حال آن‌که اقبال به من مطلق (= خدا) باور دارد و آن را واقعیت و حقیقت غایی می‌داند که یک «خودِ» دارای شخصیت است و قدیر و علیم و نامتناهی. این «خود برتر» ارتباطی معین با اجتماع خودها دارد، ولی خودش متشکل از مجموع این خودها نیست. یعنی خدا در عین کامن (immanent) بودن، متعالی (transcendental) نیز هست. بنابراین اقبال براساس عقیده مذکور یک پـنن‌ته‌ئیست panentheist است؛ یعنی درعین حال که خدا را در بشر کامن می‌داند، معتقد است که در حوزه خیال و قیاس و گمان و وهم نمی‌گنجد.

البته چنان‌که ذکر شد تردیدی نیست که مشابهت‌هایی نیز در افکار اقبال با فیلسوفان یاد شده وجود دارد که آنها را نمی‌توان دلیلی بر تقلید و پیروی او از آنان گرفت، بلکه صرفاً مشابهت‌هایی هستند که در آراء بسیاری از فیلسوفان و شاعران و نویسندگان یافت می‌شود. هر بررسی تطبیقی که به‌طور صحیح انجام بگیرد، بر دو اصل استوار است، یکی یافتن تأثیرات مستقیم از سوی تأثیرگذار بر تأثیرپذیر، نظیر تأثیری که برای مثال آگوستین از افلاتون پذیرفت، آکویناس از ارسطو، و اسپینوزا از دکارت. اصل دوم ارایه مشابهت‌های غالباً اتفاقی بین دو ذهن است که در این مورد مثال‌های بسیار در زمینه فلسفه و دین وجود دارد. ازجمله در زمینه فلسفه می‌توان اشاره کرد به مشابهت تام و تمامی که در مضمون یک حدیث با ماحصل فلسفه فیخته وجود دارد. گویی همه آنچه را که فیخته خواسته است در دستگاه فلسفی خود مطرح سازد، در چند کلمه این حدیث جمع آمده. به نظر این حکیم آلمانی من نامتناهی برای آن‌که بتواند فهم شود و نسبت به خود آگاهی پدید آورد، لازم است تا محدود و معین شود و یک «غیر من» یا منی محدود از خود بیافریند که بتواند او را فهم کند تا او شناخته شود، زیرا نامتناهی قابل فهم و شناخت نیست و زمانی قابل شناخت می‌شود

که محدود و معین شود.

همین اندیشه به بیانی ساده در حدیثی قدسی آمده است. صائن‌الدین اصفهانی (متوفی ۸۳۵ هـ) که می‌توان او را حلقه اتصال میان سهروردی و ملاصدرا دانست، در رساله *ضوءاللّمعات* خود نقل می‌کند که: داوود نبی از خداوند (= من نامتناهی) پرسید که عالم و آدم (= من متناهی) را برای چه آفریدی؟ گفت گنجی پنهان بودم، می‌خواستم شناخته شوم، پس کائنات را آفریدم.» به این حدیث باید اضافه کرد «گنجی از آن دست که تملک خاک را و دیاران را بدین‌سان دلپذیر کرده است.[1]»! یا همه مباحث کشدار هرمنوتیک و این‌که پدیدآورنده متن در متن دخیل نیست، در این بیت سعدی که به‌صورت مثل در آمده قابل تلخیص است که:

مرد باید که گیرد اندر گوش ورنوشته است پند بر دیوار

ولی ما شرقیان چنان گرفتار عقده خودکم‌بینی هستیم که هرگز نمی‌اندیشیم آسمانخراش دانش غرب بر عرصه معرفت شرق بنا شده، زیرا به خویشتن خویش باور نداریم و همیشه مرغ همسایه را غاز می‌پنداریم ـ تصور نادرستی که اقبال برای زدودن آن از ذهن شرق، فلسفه «خودی» را پی افکند تا به انسان شرقی از خود بیگانه، ناامید، به کنج یأس خزیده که فقط چشم امید به الطاف آسمانی دارد و در انتظار است که دستی از غیب برون آید و کاری بکند، اطمینان دهد که تا خود دستی برنیاورد به اهدافش نخواهد رسید، تا از فرهنگ غنی خویش بهره نگیرد راه به جایی نخواهد برد، او تردیدی نداشت که اگر شرقی به خودی خویش رو کند، به‌دلیل تجربه تاریخی، باز هم خواهد درخشید:

روح شرق اندر تنش باید دمید تا بگردد قفل معنا را کلید
ای اسیر رنگ، پاک از رنگ شو مومن خود، کافر افرنگ شو
رشته‌ی سود و زیان در دست توست آبروی خاوران در دست توست
این کهن اقوام را شیرازه بند رایت صدق و صفا را کن بلند
عشق را ما دلبری آموختیم شیوهٔ آدمگری آموختیم

۱ـ شاملو

هم هنر، هم دین، ز خاک خاور است — رشک گردون، خاک پاک خاور است
وا نمودیم آنچه بود اندر حجاب — آفتاب از ما و ما از آفتاب
هر صدف را گوهر از نیسان ماست — شوکت هر بحر از توفان ماست
روح خود در سوز بلبل دیده‌ایم — خون آدم در رگ گل دیده‌ایم
فکر ما جویای اسرار وجود — زد نخستین زخمه بر تار وجود
داشتیم اندر میان سینه داغ — بر سر راهی نهادیم این چراغ
ای امین دولت تهذیب و دین — آن ید بیضا برآر از آستین
خیز و از کار امم بگشا گره — نشئه افرنگ را از سر بنه
نقشی از جمعیت خاور فکن — وا ستان خود را ز دست اهرمن[1]

۱ـ برای مطالعه بیشتر: ر.ک. **شرح مثنوی پس چه باید کرد**، نوشته: م. ب. ماکان، انتشارات فردوس، ص ۱۸۷ به بعد.

۷

تعلیم و تربیت از دیدگاه اقبال

شیوه‌های تعلیم و تربیت

آیا موضوعات آرمانی و واقعی ـ یا امور ذهنی و عینی ـ و به بیان متعارف، مسایل مادی و معنوی را باید باهم مرتبط دانست که بر یکدیگر اثر می‌گذارند، یا آنها را مقولاتی جدا از هم به شمار آورد که با یکدیگر تضادی شدید دارند؟ این پرسشی است که پیوسته در دو حوزه فلسفه و اخلاق مطرح بوده و هست. پاسخ به این پرسش از آن‌رو اهمیت دارد که می‌توان اهداف و شیوه‌های درست تعلیم و تربیت را بر اساس آن تعریف و تجزیه و تحلیل نمود.

حقیقت این است که واقعیت‌های جهان را چه مانند افلاتونیان پندار محض بدانیم، چه بر بنیاد تصوف منفعل بی‌اهمیت تلقی کنیم، و چه مانند راهبان مانعی در راه تعالی روح بشر به شمار آوریم به‌هرحال موضوعی است که باید در دایرۀ اصول تعلیم و تربیت مورد بررسی قرار گیرند، زیرا همه این تفکرات در ارتباط با زندگی بشر است و نهایتاً به آموزش و پرورش مربوط می‌شوند.

از این گذشته، اگر همه زندگی و فعالیت آدمی را همانند برخی از ماده‌گرایان با

معیارهای علوم طبیعی تفسیر و تبیین، و نقش متمایز روح انسان را انکار کنیم باز هم دیدگاهی پدید می‌آید که در دایره تعلیم و تربیت جای می‌گیرند.

گذشته از این موارد، اگر واقعیت و معنویت، یا ذهن و جسم را دو مقوله مانعةالجمع و ناسازگار بدانیم که هر یک اهمیت خاص خود را دارد و واقعیت (جسم یا ماده) را درآمدی بر شناخت معنویت (ذهن یا روان)، باز هم در دایره‌ی تعلیم و تربیت اندیشیده‌ایم. ولی باید دانست که نیازی به این اندیشه‌های پراکنده نیست؛ زیرا معنویت و واقعیت دو نیروی متضاد هم نیستند. اثبات عالم معنا مستلزم پذیرفتن جهان ماده است که در روند تکامل و تحول تربیتی انسان نقشی مؤثر دارد. ماده ـ چنان‌که ثابت شده ـ دیگر آن چیزی نیست که گذشتگاه جسمی سخت و محکم می‌دانستند، بلکه همان نیرو است که به الکترون بدل می‌شود. دانشمندان علوم طبیعی ماده را به‌صورتی تعریف می‌کنند که کاملاً با تعاریف پیشین فرق دارد. یعنی براساس تعریف آنان می‌توان گفت که هر واقعیتی درنهایت روحانی و معنوی است.

اکنون، پرسش درخور توجهی که متخصصان تعلیم و تربیت با آن مواجه‌اند این است که معنویت و واقعیت چه ارزش واعتباری در زندگی آدمی دارند؟ فرض که هر دو مهم باشند. در این‌صورت برتری با کدام‌یک است؟ فلسفه پویا و عملی دنیای بعد از دکارت، به خلاف فلسفه نظری، بی‌درنگ می‌گوید: واقعیت، تحقیقات متخصصان روانشناسی، زیست‌شناسی و علوم تربیتی نیز بر این دیدگاه صحه می‌گذارد. پروفسور هدرینگتن[1] در مقاله‌ای تحت عنوان «نفوذ فلسفه در تعلیم و تربیت» در نشریه ***Forum of Education*** می‌نویسد: «در میان مسایل مربوط به تعلیم و تربیت از یک‌سو، و فلسفه و بازسازی اجتماعی از سوی دیگر یقیناً نقطه‌ی تلاقی وجود دارد.» به نظر او باید تلاش کرد تا جدایی شدیدی که میان «جهان واقعی و غیرروحانی و دنیای متغیر تجربه‌های متعارف از یک‌سو، و میان قوه عقل و دیگر نیروهای روحی از سوی دیگر» حاکم است از میان برود. رفته‌رفته آشکار شده است که فهم حقیقت در روی‌گردانی از عالم واقع نیست، بلکه در یافتن مفاهیمی است که در باطن آنها نهان

1- Hetherington

است. پیامد عملی این نظر فلسفی در تعلیم و تربیت آن است که هر نظام تربیتی باید سعی کند تا امور و علایق معمولی زندگی را از حیث عقلی، زیبایی‌شناسی، و اخلاقی مورد توجه و ارزیابی قرار دهد و طریق بالندگی ذهن را در حل مسایل ملموس روزمره در ارتباط با محیط واقعی کشف کند. تجزیه و تحلیل این دیدگاه نیز درنهایت با عرصه تعلیم و تربیت پیوند دارد. بنابراین دانسته می‌شود که هر نوع شیوه‌ی تفکری به تعلیم و تربیت می‌انجامد، زیرا هر آنچه از سوی بشر صورت می‌گیرد برای انسان‌تر شدن اوست. کارل یاسپرس[1] می‌گوید «دموکراسی همان تربیت است.»

تعلیم و تربیت چیست؟

وقتی سخن از تعلیم و تربیت به میان می‌آید، هر کسی از منظری آن را تعریف می‌کند، ولی مقصود از این اصطلاح درواقع چیزی جز پرورش فردیت نیست، و آن عبارت است از تأثیری که هر اندیشه و هر دستگاه فکری بر فرد ـ و به طریق اولی بر جامعه ـ می‌گذارد و او را به طریقی خاص سوق می‌دهد و هدایت می‌کند. مفهوم تعلیم و تربیت بر دو عامل استوار است که عبارتند از فرد و جامعه. به‌همین سبب همه صاحب‌نظران در بحث از تعلیم و تربیت، پیوسته ماهیت فرد و رابطه او را با جامعه در نظر دارند؛ زیرا جوهر تعلیم و تربیت در هر فردی وجود دارد و او ضمن آن‌که از جامعه یا محیط تأثیر می‌پذیرد بر آن اثر هم می‌گذارد. از این‌روست که کلید فهم تعلیم و تربیت را در شناخت ماهیت فرد و محیط دانسته‌اند، بنابراین لازم است که نخست مفهوم «فرد» و «فردیت» روشن شود.

فرد و فردیت

فردیت (individuality) به‌طور عام عبارت است از صفاتی که شامل جسم و ذهن یک‌فرد می‌شود و چنان‌که پیشتر ذکر شد، ویژگی‌هایی است که موجب تمایز افراد از

۱- Karl yaspers (۱۸۸۳ ـ ۱۹۶۹) فیلسوف آلمانی.

یکدیگر می‌شود. فردیت هر کسی تابع عوامل محیطی بسیار است. فردیت را گاه مرادف شخصیت نیز به‌کار می‌برند، ولی با یکدیگر تفاوت دارند. فردیت عبارت است از مجموع صفات و ویژگی‌های جسمی و معنویِ به واقع موجود و غیر قابل تغییر در یک فرد، حال آن‌که شخصیت شامل مجموع کیفیاتی معنوی و روحی است که در شخصی وجود می‌یابند یا می‌توانند وجود بیابند. بنابراین، شخصیت اعم از فردیت است؛ یعنی هر شخصی فرد است ولی هر فردی شخص نیست[۱]. هر یک از علوم تعریف خاصی از فرد دارند، در جامعه‌شناسی و همچنین تعلیم و تربیت، فرد واحد جامعه است. از اینجا معلوم می‌شود که فردیت اصل مهمی در تعلیم و تربیت به‌شمار می‌آید. از همین‌رو سیاست‌های استعماری سعی کرده‌اند آن را در اشخاص زایل سازند. ولی متفکران مکاتب تربیتی و اجتماعی که در صدد حفظ ارزش‌های فرهنگ بشری و هویت انسانی بوده‌اند بر موضوع فردیت و اهمیت آن در زندگی بشری تأکید ورزیده‌اند، از آن‌جمله است عرفان انسان‌گرای حلاج و بایزید[۲] و اگزیستانسیالیسم که هر یک به‌نوعی بر تحکیم و اعتلای فردیت آدمی تأکید دارند. ازسوی دیگر برخی از مکاتب فکری، فلسفی و مذهبی خط بطلان بر فردیت آدمی کشیدند، از آن‌جمله است آیین وحدت وجود و تصوف منفعل که فردیت انسان را به‌شمار نمی‌آورند و با این‌حال به‌عنوان اصلی تربیتی پیروانی در جهان امروز، بخصوص دنیای اسلام دارند؛ عقیده‌ای که اقبال آن را با دیدگاه قرآن در تضاد می‌بیند. طرفداران انگلیسی هگل، شاخه ایده‌آلیسم مطلق (absolute idealism) فردیت بشری را در برابر وجود مطلق نفی می‌کنند. متخصصان تعلیم و تربیت را عقیده بر این است که بالاترین هدف هر مربی (educator) باید تقویت فردیت افراد باشد، طوری که همه بتوانند از امکانات و توانایی‌های نیروهای درونی خود کاملاً واقف شوند. در عرفان متعالی که با

۱ـ برای مطالعه بیشتر ر.ک: فرهنگ فلسفی، تألیف جمیل صلیبا، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات حکمت.

۲ـ اشاره است به «أناالحق» حلاج و «لَیسَ فی جُبَّتی الّااللّه» بایزید که به عقیده اقبال واقعیت و جاودانگی من بشری یا فردیت آدمی را با شجاعت به اثبات رساندند.

صوفیگری سنتی تفاوت دارد و چهره شاخص آن مولوی است، فردیتِ من متناهی در من نامتناهی مستحیل نمی‌شود[۱].

پرورش فردیت

اکنون می‌توان این پرسش را مطرح کرد که فردیت چگونه پرورش می‌یابد و عواملی که از بیرون و درون سبب شکوفایی آن می‌شوند کدامند؟ این موضوعی است که به‌عقیده اقبال برای خبرگان تعلیم و تربیت بسیار حایز اهمیت است. تردیدی نیست که هر فردی با محیط خویش در ارتباط است. بنابراین ضروری است که از ارتباط تنگاتنگ و زندگی‌آفرینی که میان این دو وجود دارد به نفع تعلیم و تربیت استفاده شود. استعدادهای نهانی فرد از طریق پیوندی که با محیط‌های گوناگون دارد و همچنین به سبب برخوردهای شدید و سودمند با واقعیت‌های پیرامونش عیان می‌شود، حال آن که عزلت‌گزینی و عدم ارتباطش با جامعه او را از جریانات سازنده و نیروبخش زندگی اجتماعی منفک می‌سازد و موجب می‌شود که خودمحور و محدودنگر شود. رشد فردیت تنها درصورتی امکان می‌یابد که آدمی نقشی فعال و آفریننده در جامعه ایفا نماید و در ارتباط با محیط خویش کنش و واکنش غایتمند و دایمی داشته باشد. فرد نباید در این فرایند مقاومتش را از دست بدهد. هر فردی چه بخواهد چه نخواهد تحت تأثیر فرهنگ جمعی محیط خویش قرار دارد. تأثیر فرهنگ یک جامعه بر تعلیم و تربیت امری غیر قابل انکار است. کلارک[۲] از استادان سابق دانشگاه لندن در یکی از سالنامه‌های **تعلیم و تربیت** که در این شهر منتشر می‌شود، طی مقاله‌ای می‌نویسد: «تعلیم و تربیت را به هر معنایی که بگیریم، اصلاً به مفهوم جاودان‌سازی یک فرهنگِ پذیرفته شده است؛ فرهنگی که حیات یک جامعهٔ مشخص به‌شمار می‌آید[۳].»

۱ـ ر.ک: ص ۷۱ کتاب حاضر.

2- Clark

3- *year book of eduation* (1936) p.249.

به عقیده اقبال، تعلیم و تربیت خواه به‌صورت فردی یا جمعی، زمانی تحقق می‌یابد که فردیت شخص با دستاوردها و میراث فرهنگی او تغذیه شود. استمرار حیات فرهنگی یک جامعه نیاز بدان دارد که همه افراد، یا اکثر قریب به‌اتفاق به سنت‌ها و فرهنگ خود علاقه‌مند باشند و آن را بشناسند. البته در این سنت‌ها و ارزش‌ها باید اندیشه‌ای مؤثر، جذاب و سازنده وجود داشته باشد تا بتواند *فردیتی اصیل*، ماندنی و پایدار را شکل دهد. هر یک از شیوه‌های گونه‌گون تعلیم و تربیت که از این حقیقت اساسی غافل بماند بنیادش برآب است؛ زیرا نمی‌تواند جایی استوار در اعماق ضمیر افراد جامعه خود بیابد. آن نظام تربیتی که سبب شود نوجوانان و جوانانش با تاریخ و فرهنگ گذشته خود بیگانه شوند و نام‌های ملی و استوره‌های تاریخی و هویت‌سازشان مخدوش و بی‌ارزش شود و چهره‌های مردمی به‌صورت افرادی حقیر و مطرود نمایانده شوند، هویت ملی؛ یعنی اتکا به خویشتن و لاجرم فردیت خود را از دست خواهند داد و آن‌گاه زمینه‌ای برای پذیرش تعلیم و تربیتی خلاق و سازنده نخواهند داشت. نسلی که با چنین تمهیداتی پرورش یابد به‌سرعت جذب هر نوع سیاست استعماری می‌شود. بنابراین علت اصلی گرایش یک نسل به آموزه‌ها و شیوه‌های تربیتی بیگانه ناشی از بی‌اثر شدن استوره‌ها، چهره‌ها و فرهنگ خودی است. این ایراد پیش از آن‌که متوجه اذهان متمایل به فرهنگ غیر، یا استعمار نو باشد، معطوف است به آنان که سعی در تضعیف هویت ملی یا جمعی دارند.

رابطه هویت جمعی و اختیار

هویت جمعی چنان‌که از نامش پیداست در هیچ جامعه‌ای بدیل ندارد و اگر حذف شود هرج‌ومرج فرهنگی پیش می‌آید و جامعه به فردی خودباخته و سردرگم شباهت می‌یابد که در زندگی بر سر چند راه قرار گرفته. در چنین شرایطی معمولاً راه درست نیز انتخاب نمی‌شود. جامعه‌ای که به لحاظ فرهنگی دچار به‌هم‌ریختگی و نابسامانی می‌شود به غریقی می‌ماند که اختیارش در لجّه‌ای خونریز از دست می‌رود و به هر حشیشی چنگ می‌اندازد. سلطه سیاسی غرب بر شرق دقیقاً از همین منفذ بوده.

تمامی شکست‌های بزرگ تاریخ از همین منظر تربیتی قابل تجزیه و تحلیل است.

پرورش هویت حقیقی جز در فضای آزاد ممکن نیست و فرد جز از این طریق نمی‌تواند نیروهای نهانی خویش را بپروراند. فقط در چنین فضایی است که می‌توان زندگی و محیط را به درستی آزمود، شیوه درست زیستن را یافت و از تجربه‌های شخصی، بی‌واسطه و دست اول بهره گرفت. بنابراین در جوامعی که روح آزادگی و اندیشه آزادی فرو مرده و از آنها نشانی در مدارس و دانشگاه‌ها نیست، اساس تعلیم و تربیت به خودی خود متزلزل می‌شود، جوانانش شخصیتی نااستوار می‌یابند، و نبض اندیشه‌شان تپشی منظم نخواهد داشت، زیرا عامل تنظیم‌کننده این جریان، یعنی آزادی، وجود ندارد.

به عقیده‌ی اقبال، آدمی در جریان عظیم تحول و تکامل خویش پیوسته تمایلی آشکار و رو به تزاید در کسب آزادی داشته است. تاریخ گواه است که شکوفایی اقتصادی و در نتیجه فرهنگی که زمینه‌ساز تعلیم و تربیت به‌شمار می‌آیند فقط در جوامع آزاد میسر شده است. از آزادی است که می‌توان گزینشی در سره و ناسره داشت و صحیح را از سقیم تشخیص داد. برای چنین انتخابی نیاز به آگاهی است، و آگاهی هم دستاورد طبیعی آزادی است. گزینش نظام صحیح تعلیم و تربیت در صورتی ممکن است که جامعه حق انتخاب آزاد داشته باشد. غایت قصوای تعلیم و تربیت در هر جامعه پیشرفته‌ای پرورش انسان‌های مبتکر، خلاق و نواندیش است. همه این‌ها در صورت امکانِ آزادی پدید می‌آید. در هر جامعه‌ای میزان خلاقیت و آفرینندگی تناسب مستقیم با میزان آزادی‌های مدنی مشروع، بخصوص آزادی اندیشه و بیان دارد. اگر جز این باشد هیچ نظام تربیتی نمی‌تواند بر مسایل پیچیده و توان‌فرسای محیطی و واقعیت‌هایی که مدام باید با آنها در کشاکش بود غالب آید و به زندگی دلخواه خویش دست یابد.

بنای هر نظام آموزشی بر عرصه عدم آزادی، مبین حضور روش‌های تربیتی قالبی، کلیشه‌ای، فرمایشی و یکنواخت است. چنین شیوه‌ای سبب می‌شود تا خلاقیت و ابتکار از نظام تعلیم و تربیت رخت بربندد و تجربه‌اندوزی که بنیادش بر آزمایش و خطا در فضایی آزاد است از میان برود.

تعلیم و تربیت راستین

تعلیم و تربیت فقط زمانی می‌تواند تأثیری درست بر زندگی فرد و جامعه بگذارد که بر پایه تعقل، تجربه، اراده ملی و غایتمند باشد. تعلیم و تربیت واقعی آن است که روحیه نقادی و جستجو را به‌وجود می‌آورد و سبب می‌شود تا آدمی به هر چیزی یقین نکند و در ارزش‌های تثبیت شده اندیشه بگمارد. در تعلیم و تربیت واقعی امر یقینی‌ای از پیش تعیین‌شده که نتوان در آن چون و چرا کرد وجود ندارد، بلکه هر موضوعی قابل بازنگری و احتمالاً بازسازی است، زیرا اصل بر این است که تحقیق، جستجو و تلاش برای یافتن حقیقت از خود حقیقت بااهمیت‌تر است. از این طریق است که ذهن با پژوهش و تحقیق مأنوس می‌شود. روش‌های سنتی تعلیم و تربیت فرد را وامی‌دارند تا قوانین اخلاقی نامنعطف، تحمیلی و ناکارآمد را بی‌چون و چرا بپذیرد. این روش‌ها هیچ محلی از اعراب برای آزادی اندیشه و فعالیت عقلی فرد در روند کسب فردیت مستقل قائل نیستند، حال آن‌که هیچ نظام تربیتی نمی‌تواند با آموزش یک سلسله افکار و آراء قالبی و آموزه‌های مستعمل که نسل‌های پیشین آن را کهنه کرده‌اند و فقط به کار موزه تاریخ تفکر می‌آید، انگیزه‌ای برای رفتار راستین فردی و اجتماعی ایجاد نماید. پرورش فردیت مستلزم انتخاب و اختیار است. آدمی فقط از طریق تجربه شخصی، که آزادی آن به میزان قابل قبولی تضمین شده باشد، می‌تواند با اندیشه و تلاش به اصول اخلاقی مفید دست یابد. از این‌رو بدیهی است که وقتی نیروهای بازدارنده محیط، یا یک نظام تربیتی ناکارآمد از بروز اندیشه‌های نوین و دگراندیشی در فضایی آزاد مخالفت می‌کنند، امکان پرورش فردیتی مستقل، خلاق و منحصر به‌فرد از میان می‌رود و در نتیجه یکی از مهم‌ترین اهداف تعلیم و تربیت با شکست مواجه می‌شود.

برای آن‌که بتوان در جهت تعلیم و تربیت راستین گام برداشت، ضروری است تا آگاهی و بینش افراد متعلم در ارتباط پیوسته‌ای که با محیط دارند، بسیار متعالی شود. این تعالی جز با فعالیت در محیط آزاد پدید نمی‌آید. اصحاب تجربه می‌گویند: «تجربه

اصولاً با فعالیت آمیخته است، مبتنی بر عمل است، یعنی: فرایند تحمل مسایل فردی و اجتماعی، و برتابیدن رنج و مسایل ناشی از عواطف و احساسات به مفهوم رایج؛ یعنی رنج‌هایی که هر موجود زنده و آگاه باید زیر بار آنها برود تا بتواند نتایج اعمالش را دریابد و تحمل کند[1].» در غیر این‌صورت فرد و در نتیجه جامعه به انزوا کشانده می‌شود و طبیعی است که از فرد و جامعه‌ی منزوی نمی‌توان اندیشه‌های تازه و سازنده انتظار داشت. نظام مبتنی بر تجربه از نوجوانان و جوانان مدارس و دانشگاه‌ها گل‌های گلخانه‌ای ترد و شکننده یا جوجه‌های ماشینی یکدست نمی‌سازد؛ زیرا بر این باور است که زندگی چیزی جز واقعیت‌ها نیست که باید آنها را در عمل تجربه کرد. در این‌صورت است که نسل امروز در برابر مشکلات فردا مقاوم می‌شود. لذت زندگی برای نسل امروز نیل به دستاوردهای تازه است. مشاهده یافته‌های دیگران لذتی نخواهد داشت. از نگاه اقبال، زندگی نمایشگاهی نیست که کسی در آن به تماشای دستاوردهای دیگران بپردازد بی‌آن‌که خود بیافریند، بلکه باید خود را با همه وجود وارد معرکه حیات سازد و به هر تجربه‌ای ـ اعم از سهل و دشوار ـ دست زند، در این‌صورت است که می‌تواند دارای فردیتی استوار شود. این همان چیزی است که هدف تعلیم و تربیت نوین است و از آن به اصل حرکت تعبیر می‌شود.

اصل حرکت در تعلیم و تربیت

اقبال می‌گوید، جوامعی که به سبب تعلیم و تربیت نادرست از پویایی و تحرک بی‌بهره‌اند و فقط نظاره‌گر دستاوردهای ملل پیشرفته، با معنای واقعی زندگی بیگانه‌اند. یک بررسی کلی در وضع جهان از سه قرن گذشته تاکنون نشان می‌دهد که جوامع آخرت‌اندیش و متمایل به تفکرات مابعد طبیعی به این سبب که جهان واقع و زندگی کنونی را تحت تأثیر آموزه‌های تربیتی خاص به‌جد نگرفته‌اند، پیوسته دست نیاز به‌سوی جوامعی داشته‌اند که زندگی را از منظر تجربه عملی نگریسته‌اند.

1- Dewey. *Creative Intelligence*. p.10.

تعلیم و تربیت به مفهوم عام کلمه «آماده شدن برای زندگی» است که آدمی باید آن را از طریق مشارکت فعال در مسایل حیات تحصیل کند. این مستلزم پیوند اساسی فرد با محیط مادی و معنوی است. انسانی که شخصیتی مستقل و آزاد را در خود پرورانده و به‌صورتی پویا و فعال با محیطش ارتباط دارد، بی‌گمان منشی والا می‌یابد که این خود روندی مؤثر در تعلیم و تربیت او به شمار می‌آید. در اینجا طبیعتاً پرسشی به ذهن می‌رسد و آن این‌که ویژگی این عالم و نقشی را که آدمی در آن دارد چیست؟ این مسأله‌ای است که نه‌تنها فلاسفه را به خود مشغول داشته، بلکه متخصصان تعلیم و تربیت نیز در آن به مطالعه پرداخته و خواسته‌اند بدانند که آیا این ارتباط را باید مکانیکی دانست یا خلاق؟ آیا نسبت بدان باید بدبین بود یا خوش‌بین؟ و آیا آن را باید مبتنی بر جبر دانست یا اختیار؟ نیچه، جهان و کار جهان را در دایره‌ای بسته با گردشی تکراری می‌بیند که هیچ چیز تازه‌ای در آن رخ نمی‌دهد. چنین نظریه‌ای البته منکر نوجویی، ابتکار، خلاقیت و مغایر تعلیم و تربیتی پویاست. آدمی به سبب خلاقیتش توانسته است بر کمبودها و محدودیت‌های خود فائق آید، بر زمان و مکان مسلط شود و چنان‌که برگسون گفته است مکانیسم حرکتی را گسترش دهد، وسایل شگفت‌انگیزی پدید آورد، زندگی سرشار از امکانات گوناگون بیافریند و به این ترتیب فعالیت و تلاش خود را توسعه بخشد.

تعلیم و تربیت و عرصه‌های عقل و عشق

تعلیم و تربیت نوین به خلاف سلف خود بر عمل تأکید دارد و بر اساس فلسفه جدید با علم بی‌عمل یا علم صرف؛ یعنی علم برای علم به شدت مخالف است، زیرا اندیشه در عمل تجلی می‌یابد و به خودی خود خالی از فایده است. این موضوعی است که اخلاق و فلسفه پیوسته به آن توجه نشان داده‌اند که چگونه باید بر رشد فعالیت انسان نظارت داشت و آن را هدایت کرد. در این زمینه تلاش‌هایی به منظور هدایت فعالیت‌های اخلاقی و رفتاری بشر صورت گرفته که منجر به پدید آمدن مکاتب

گونه‌گون فکری و تربیتی شده است. فیلسوفان عقل‌گرا بر بنیاد گسترش علوم طبیعی و زیست‌شناسی که پیروزی مسحورکنندهٔ روان آدمی را بر ماده تأیید می‌کنند، دریافته‌اند که عقل عامل مناسبی برای هدایت بشر در فعالیت‌های زندگی است. دیوید چایلدز، فیلسوف آمریکایی که از نمایندگان بارز این مکتب فکری است در بحث از تأثیرات تجربه‌گرایی می‌گوید: «تجربه‌ای که عقل بر آن نظارت کرده باشد از نظر آزمایشی عامل مؤثری است برای هدایت امور و به سامان در آوردن مسایل بشری که سبب می‌شود تا آدمی بینش و بصیرتی ژرف بیابد[1].» علاوه‌بر فیلسوفان تربیتیِ عمل‌گرا نظیر دیویی، کیل پاتریک و برتراند راسل، بسیاری از دیگر دانشمندان نیز بر این باورند که تقریباً تمام مسایل پیچیدهٔ جهان امروز، اعم از اجتماعی، سیاسی، اخلاقی و روانی را می‌توان با رهاندن بینش آدمی از اسارت خرافات و تاریک‌اندیشی، و حاکم گردانیدن عقل بر زندگی بشری حل کرد. ولی این گروه از اندیشمندان و فیلسوفان منتقدانی مانند اقبال دارند که معتقدند عقل عاری از معنویت راه به جایی نمی‌برد و نظام تربیتی باید بر دو پایه عقل و عشق بنا شود. آنان بسیاری از معضلات کنونی جهان را سر در فقدان معنویت در هدایت امور جهان می‌دانند و می‌گویند برای هر دستگاه فلسفی مبتنی بر تعلیم و تربیت ضروری است تا با معنویت و عالم قلب پیوند یابد، زیرا علم برای انسان عاری عشق بدل به عاملی مخرب می‌شود. هیچ فرد و هیچ جامعه‌ی عاری از عشق را نمی‌توان «نیک‌سیرت» دانست. بنابراین هر نظام تربیتی باید این دو اصل را مقدم بر تمامی اصول خود قرار دهد و از میان آنها محبت و وداد را مقدم بشمارد. گئورک کِرشِن اِشتاینر[2] از متخصصان روان‌شناسی تربیتی می‌گوید: «عمل تربیتی... بر قانون محبت مبتنی است و با عمل تکنیکی مغایرت دارد[3].» هگل می‌گوید: «اگر حکومت‌ها نیز مانند افراد فقط به عقل رو کنند و عاری از

1- Childs' *Education and the Philosophy of Experimentalism*.

۲ـ Georg Kershensteiner (۱۸۵۹ـ۱۹۳۲) مربی آلمانی.

۳ـ *مربیان بزرگ*، نوشته ژان شاتو.

عطوفت و معنویت باشند، تجسم شقاوت خواهند شد، وجه مشترک تمامی حکومت‌های خودکامه در روی آوردن‌شان به دستاوردهای مادی و علمی و نظامی، و تظاهر به معنویت و عطوفت است.» از روان‌شناسی نوین و تجربه‌های تاریخ می‌توان به این حقیقت مهم پی برد که جلوه‌های قدرت در حکومت‌های مستبد و تمامیت‌خواه به صورت نیروهای نظامی و شبه نظامی سرکوبگر عیان می‌شود، ولی ویژگی اصلی چنین حکومت‌هایی همانند افرادی که دارای شخصیتی متزلزل هستند خشونت و انحصارطلبی است و ایجاد محدودیت برای دیگران که از نشانه‌های بارز ترس پنهان است. حضور ترس حکایت از غیبت عشق دارد، زیرا آنجا که عشق است ترس نیست و آنجا که ترس است عشق نیست[1].»

از این‌رو در جوامع بسته که در آنها نشانی از آزادی‌های اجتماعی و مدنی مشروع نیست و با وضع قوانین نامنصفانه و احکام بازدارنده از بروز اندیشه‌های نو و دگراندیشی جلوگیری می‌شود، اعضای آن فردیتی نامنعطف می‌یابند و بی‌اعتمادی و تردید در میانشان شدت می‌گیرد. دلیل اصلی چنین وضعی فقدان محبت و عطوفت از سویی و حاکمیت قوانین خشک و عبوس از سوی دیگر است که طبیعتاً با تسامح و مدارا منافات دارند. روی آوردن به تسلیحات نامتعارف و سلاح‌های کشتار کلان نیز شاهد دیگری است بر وجود ترس در نظام‌های عاری عشق. بر این اساس غالب متخصصان تعلیم و تربیت معتقدند که افراد و جوامع عاری از عنصر عشق که فقط متکی به اصول عقلی خویش هستند و جز آن به معیارهای دیگری اعتنا ندارند، اغلب اوقات گرفتار تعارضات روحی و عاطفی می‌شوند و درنتیجه زندگی‌شان تنش‌آلود است.

در نظام‌هایی که الگوهای تربیتی محدود و نامنعطف و عاری از تسامح و عطوفت حاکم است و معیارهای ایدئولوژیک مستمسکی برای سلب آزادی و استقلال رأی

۱ـ این اندیشه به صورت‌های گونه‌گون در شعر فارسی بیان شده. ازجمله در بیت معروف زیر از حافظ:

بحریست بحر عشق که هیچش کناره نیست | آنجا جز آن‌که جان بسپارند، هیچ چاره نیست

همچنین خاقانی:

دردی‌ست درد عشق که درمان‌پذیر نیست | وز جان گزیر هست و ز جانان گزیر نیست

افراد به منظور تثبیت وضع موجود قرار می‌گیرد، کمتر کسی به مهم‌ترین موضوعات و مسایل حیاتی جامعه خویش می‌اندیشد، زیرا در چنین نظام‌هایی اصول تعلیم و تربیت رسمی مبتنی بر احترام به قدرت حاکم است. از آنجا که منتقدان و دگراندیشان در جوامع تحت سلطه این نظام‌ها به حاشیه رانده می‌شوند و تنها افراد منقاد و مطیع قدر می‌بینند و بر صدر می‌نشینند، لاجرم روحیه اطاعت‌پذیری و عدم تعمق در مسایل رواج می‌یابد که حاصل آن از دست رفتن خلاقیت و آفرینندگی است. بنابراین جای شگفتی نیست اگر اعضای چنین جوامعی دارای بینشی محدود باشند، صمیمیت از میانشان رخت بربندد، و جوانانش اتکاء به‌نفس نداشته و عاری از قوه ابتکار و شهامت باشند.

از دیگر ویژگی‌های جوامعی که با این نوع تعلیم و تربیت سروکارشان هست این است که افرادش غالباً متعصب و خام‌اندیشند و نشانی از تسامح، اغماض، تکثرگرایی و احترام به عقاید مخالف در آنها نیست، زیرا این کیفیات زمانی در انسان پرورش می‌یابد که محبت و صمیمیت جای ترس را بگیرد. به عقیده اقبال آنچه فردیت انسان را به پویندگی وامی‌دارد و آن را اعتلا می‌بخشد عشق است. عشق هم مانند هر احساس و اندیشه‌ای زمانی معنا و ارزش می‌یابد که به عمل در آید و نشانه‌های آن در جامعه عیان شود. ولی نباید فراموش کرد که عشق امری اختیاری است و نمی‌توان آن را با تعاریفی خاص به فرد و جامعه دیکته کرد. هر فردی طریق وداد را در ارتباطات اجتماعی خویش باید بیابد. چنین نیرویی حرکتی از درون به بیرون دارد. عشق، فرمایشی نیست، بلکه با سنت، فرهنگ، آداب و رسوم و همه‌ی ارزش‌هایی که هویت یک جامعه را می‌سازند در ارتباط است و از آنها شکل می‌گیرد. بنابراین، توفیق تعلیم و تربیت رسمی زمانی ممکن است که ریشه در ارزش‌های پذیرفته‌شده‌ی یک جامعه داشته باشد. تعلیم و تربیت را از این منظر می‌توان به زبان رسمی ـ زبان مادر ـ یا زبان مردم یک جامعه تشبیه نمود که حاوی همه عناصر یاد شده و عاملی برای تفهیم و تفهم و ایجاد وحدت و مودّت یک ملت ـ دولت است و بقای آن به سبب پذیرش و تأیید ذهن جمعی است.

نقش آرمان در دستگاه تربیتی

اکنون پرسشی مهم چهره می‌نمایاند و آن این است که آیا می‌توان از کسانی که فردیتشان در جامعه‌ای بسته، محدود و تنگ‌نظر به درستی پرورش نیافته و درنتیجه شخصیتی ضعیف و منفعل یافته‌اند، انتظار داشت دارای منشی متعالی و والا شوند؟ پاسخ امیدوارانه به چنین پرسش یأس‌آوری این است که فرد در چنین جامعه‌ای باید در پی آرمان مطلوب خویش باشد و آن را در طریق خاص خود که جدا از نظام تربیتی حاکم است دنبال کند. داشتن آرمان این امکان را به هر فردی می‌دهد تا روش تربیتی و تفکر خاصی را که حاصل همان روش است در پیش گیرد. به عقیده‌ی اقبال آرمان برای هر فردی پیوسته در حکم علامت جهت‌نماست که مسیر فعالیتش را می‌نمایاند، یا معیاری است که ارزش تلاش‌هایش را ارزیابی می‌کند. هیچ فردی به آرمانی که در سر دارد یکباره نایل نمی‌آید. آرمان نیرویی است محرک و برانگیزاننده که دارنده آن را به‌سوی خود می‌کشاند. هرچه آرمان والاتر باشد، فردیت انسان متعالی‌تر می‌شود و منازل دستیابی بدان به‌تدریج ارزش بیشتری می‌یابد.

در اینجا موضوعی بسیار مهم قابل ذکر است و آن این‌که ممکن است آرمان مورد نظر به دست نیاید، ولی نباید فراموش کرد که غالباً تلاش در طریق کسب آن آرمان سازنده‌تر از دستیابی آن است[1]. این‌ها آرمان‌هایی هستند که به‌نظر متخصصان تعلیم و تربیت و روان‌شناسان می‌توانند در جوامع بسته که در آنها آزادی اندیشه و بیان و دیگر آزادی‌های مشروع مجال بروز ندارند، هدفی متعالی به شمار آیند و سبب شوند تا فردیت افراد، متزلزل و پریشیده نشود. مهم نیست که این آرمان‌ها چه نامی دارند، آنچه اهمیت دارد این است که هسته مرکزی‌شان ترکیبی از عقل و عشق باشد.

۱ـ این اندیشه را اقبال در بیتی به زیبایی مطرح نموده:

تپیدن و نرسیدن چه عالمی دارد   خوشا کسی که به‌دنبال محمل است هنوز

وظیفه تعلیم و تربیت

با توجه به آنچه تاکنون گفته شد معلوم می‌شود که در کار تربیت پیوسته دو قطب مورد نظر است، یکی فرد و دیگری جامعه. وظیفه هر دستگاه تربیتی متعهد ایجاد رابطه‌ای پویا و روزافزون میان این دو قطب به منظور تطبیق و هماهنگی آنها با یکدیگر است. مؤسسات آموزشی از مهد کودک تا دانشگاه یکی از عواملی هستند که جهت فرد را در این مسیر تعیین می‌کنند، ولی مهم‌تر از آنها جامعه‌ای است که فرد در آن محاط است، یعنی محاط در اندیشه‌ها و عقایدی که از رابطه‌های گروهی، زندگی اجتماعی، سیاسی و اقتصادی کسب می‌کند که در مجموع تأثیری بسیار نیرومند و غیرقابل مقاومت دارند. بنابراین در اینجا نقش نظام اجتماعی بسیار برجسته می‌شود. پرورش فردیت افراد چیزی نیست که در خلأ صورت گیرد، یا فقط تحت تأثیر تعلیم و تربیت رسمی باشد، بلکه حاصل تمامی نیروهای مادی و معنوی محیط اوست. از این رو موضوع ماهیت هر نظام اجتماعی از بحث‌انگیزترین مسایل در حوزه تعلیم و تربیت است و هر بحثی در این باب بدون پرداختن به این امر بی‌حاصل و ناتمام خواهد بود. نظام اجتماعی قابل قبول برای مصلحان اجتماعی، متخصصان روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، تعلیم و تربیت و اصولاً هر انسانی، اعم از عارف و عامی، آن است که مبتنی بر عدالت اجتماعی، وفاق و اخوت باشد و نیروهای متفرق جامعه را متحد سازد و آنان را به طریق ارزش‌های معنوی و انسانی سوق دهد. در چنین صورتی است که زمینه‌ای مناسب برای پرورش فردیت اعضای جامعه فراهم می‌آید. چنین نظامی با تعقیب معیارهای یادشده به‌طور طبیعی در مسیر پویایی، تحرک، خلاقیت، شکوفایی و سازندگی قرار می‌گیرد و می‌تواند در برابر تهدیدات عمده بایستد و با نیروهای مؤثر خارجی که مدام با آنها رویاروست مقابله کند. در چنین نظام تربیتی، اصل بر این است که هیچ چیز بر یک حال نیست، زندگی به رودخانه‌ای می‌ماند که مدام در جریان است و پیوسته تغییر می‌کند. بنابراین نباید تنها نظاره‌گر این تغییر بود، بلکه باید در جریانش قرار گرفت و در آن حضور داشت. به عقیده اقبال، توقف در قالب‌ها و مفاهیم قدیم مانع پویایی و سرزندگی است. در تاریخِ جوامع مختلف شواهد بسیار می‌توان یافت که

وقتی نیروی ابتکار و اختیار سستی گرفت یا از میان رفت، نظام اجتماعی نیز از تحرک و پیشرفت باز ایستاد. در نظام‌های بسته و محدودنگر از آنجا که افراد توانایی رویارویی با افکار جدید و آزمودن قالب‌های نوین را ندارند، به اندیشه‌ها و الگوهای فرسوده رو می‌کنند. مقصود از نظام تربیتی پویا و مبتنی بر آگاهی‌های نوین آن است که بتواند پیوسته از پاسخ به هر مسأله‌ی اجتماعی و اخلاقی برآید و این برآمدن نه به لفظ که عملاً محسوس باشد.

حاصل سخن

نظام تربیتی سازنده و پویا که به آینده با نگاهی خوش‌بینانه می‌نگرد و به اندیشه‌های نو گرایش دارد، برای روحیه خلاق، آزاداندیشی و برخورد اندیشه‌ها ارج قایل است و این میل را در فرد برمی‌انگیزد که برای اعتلای فردیت خویش به عرصه‌های تازه‌ای از علم، معرفت و هنر دست یابد. بنابراین در تعلیم و تربیت نوین، علم جایگاهی ممتاز دارد؛ زیرا نه‌تنها سبب می‌شود که انسان بر طبیعت تفوق یابد، بلکه روشی پیش پایش می‌نهد که می‌تواند در محیط خود به تفحص بپردازد و دنیای خود را آگاهانه بازسازی کند. تعلیم و تربیتی که دارای این ویژگی باشد نمی‌گذارد تردیدهای به‌ظاهر علمی و کاذب، ارزش‌های تاریخی را از بین ببرند، زیرا این ارزش‌ها گذشته را با حال پیوند می‌زنند و عاملی زنده در تداوم حیات و فرهنگ جوامع بشری می‌باشند.

از این‌رو هر دستگاه تربیتی فاقد آگاهی‌های علمی، که طبیعتاً تحت تأثیر آموزه‌های خرافه‌آمیز قرار می‌گیرد، عامل تخریب فردیت انسان می‌شود. نظام‌هایی از این دست، طبیعتاً با مصلحان دینی، نواندیشان، دانشمندان، روانشناسان و اندیشمندانی که ذهنشان معطوف به آگاهی‌های علمی است در تقابل‌اند. از اینجاست که می‌بینیم تعلیم و تربیت در کشورهای توسعه‌نیافته که غالباً به دلیل زمینه مساعد دارای حکومت‌های انحصارطلب و تمامیت‌خواه هستند تحت تأثیر مکاتب عرفانی کاذب، فساد سیاسی و اقتصادی حاکم قرار دارند و نوجوانان و جوانان چنین جوامعی *اکثراً عزلت‌گزین و سردرگریبانند، به جامعه‌ی خویش نمی‌اندیشند و روحیه‌ای*

بی‌تفاوت دارند. علت این امر آن است که تعلیم و تربیت رایج در چنین جوامعی نسل جوان را برای یک زندگی پرتحرکِ همراه با اندیشه‌های نوین آماده نمی‌سازد. افکار منفعلانه و صوفیانه و تفکرات مابعد طبیعی هولناک که به جای ایجاد پویایی سبب عزلت‌گزینی و رخوت شوند و گریزگاهی برای دوری گزیدن از واقعیت زندگی و عدم توجه به زندگی کنونی، طبیعی است که فردیت را تباه می‌سازند و سدّی در برابر پیشرفت فرد و جامعه خواهند بود. تحکیم فردیت که اصل اساسی هر نظام تربیتی پویاست فقط با زندگی آمیخته به تحرک و تلاش بی‌وقفه‌ی غایتمند معنا می‌یابد. کسب معلومات راکد و بی‌ثمر، سازنده‌ی فردیت نیست. انسان نوین نیاز به آگاهی‌های نوین دارد. عرضه و تزریق معارف راکد و ناکارآمد به ذهن یک جامعه با امکانات نوین و پیشرفته‌ی ارتباطی از مطبوعات گرفته تا وسایل دیداری و شنیداری تأثیری در رشد آگاهی جامعه نخواهد داشت، زیرا تغییر قالب بدون دیگر شدن محتوا حاصلی به بار نمی‌آورد. از آنجا که انسان ذاتاً طالب اندیشه‌های نوین و چشم‌اندازهای تازه است، خواهان تغییر و تنوع است. تغییر، نشانگر تعلق خاطر فرد به زندگی بهتر است، تا تغییر نباشد تحولی روی نخواهد داد. چنین احساسی حاصل روحیه‌ای جستجوگر است. بنابراین، میل به تغییر یعنی کوششی تازه برای کسب اهداف و مقاصد. چنین انسانی نه‌تنها دنیای خویش را می‌سازد بلکه به تجربه‌های باارزش و سازنده‌ای هم دست می‌زند و درنتیجه فردیت خود را کمال و وسعت می‌بخشد. در نظام‌های تربیتیِ یک‌سویه و محدودنگر گرچه از تربیت انسان‌های فعال و خلاق با فردیتی والا سخن می‌رود، ولی در قیاس با نظام‌های تربیتیِ تکثرگرا، شکوفایی فردیت‌ها ـ طبق شواهد ـ بسیار اتفاقی است؛ زیرا راکدترین و ناکارآمدترین افکار مستعمل قرون وسطایی را مورد تشویق و تعلیم قرار می‌دهند که درنهایت موجب سوق یافتن جامعه و فرد به امور مبهم مابعدطبیعی و دور شدن از واقعیات زندگی و دنیای کنونی می‌شود. این از ویژگی‌های بارز نظام‌های تربیتی در کشورهای توسعه نیافته است و از همین‌روست که پیوسته دست نیاز به‌سوی بیگانه دارند. این همان طریقی است که نهایتاً به بندگی سیاسی و اسارت فکری می‌انجامد. البته تردیدی نیست که در نظام‌های تربیتی

یک‌بعدی نیز سخن از فعالیت و تلاش هست، ولی این نیرو مصروف از میان برداشتن عقاید و اندیشه‌های دیگران و حذف آنان می‌شود، حال آن‌که در تعلیم و تربیت نوین که بر بنیاد تخصص‌ها و تجربه‌های علمی شکل گرفته، تلاش انسان به‌گونه‌ای تعریف می‌شود که با محیط فرد و کل جهان پیوند دارد. همین امر زمینه‌ای برای ارتباط صحیح و بی‌واسطه او با خالق عالم یا با حقیقت مطلق پدید می‌آورد. در نظام تربیتی دنیای کنونی، آنچه باید اصل قرار گیرد، اصول آزاداندیشی و روح تسامح است تا حسّ انسان‌دوستی در فرد تقویت شود و او با دوست داشتن همسایه خویش، که کنایتی است از خلق، متوجه خالق عالم و آدم شود و مهر او را به‌عنوان معشوق ازلی و ابدی در دل جای دهد. تردیدی نیست که در خاک وجود هر انسانی بذر معنویت و بینش الاهی به ودیعه نهاده شده که با پرورش صحیح شکوفا خواهد شد.

متخصصان واقع‌اندیش تعلیم و تربیت بر این عقیده‌اند که جهان کنونی به‌دلیل عقل‌گرایی مفرط و دوری از معنویت و عنصر عشق با مشکلات روحی متعدد دست به گریبان است و انسان جدید نه‌تنها تحملش را از کف داده و عنان گسیخته شده، بلکه مبانی اخلاقی وی نیز به سستی گراییده. علم بی‌عشق معجونی از سعادت و مصیبت به مردم عرضه کرده. کشمکش‌ها و تنش‌هایی که به وجود آمده، حرکت‌هایی را موجب شده که به نظر می‌رسد اختیارشان از دست آدمی بیرون رفته. هرچه بشر بیشتر پیشرفت می‌کند، وضع روحی‌اش آشفته‌تر می‌شود؛ زیرا نشانه‌های تعلیم و تربیت واقعی که مبتنی بر دورکن اساسی عقل و عشق باشد کمتر به چشم می‌آید. اقبال می‌گوید، این دو عنصر در بسیاری از نظام‌های تربیتی به‌صورت افراط و تفریط وجود دارند. متأسفانه در غالب این نظام‌ها که باید آنها را اُلیگارشی نامید، سهم عشق بسیار نازل است، چندان که گاه نادیده گرفته می‌شود. چنین نظام‌هایی نه‌تنها برای خود که برای جامعه جهانی نیز مشکل‌آفرین می‌شوند؛ زیرا بنای اصول تربیتی و اخلاقی‌شان به‌دلیل خودشیفتگی، عشق به خویشتن است نه عشق به عالم و آدم[1].

۱ـ برای مطالعه بیشتر در آرای تربیتی اقبال، ر.ک: ***مبانی تربیت فرد و جامعه از دیدگاه اقبال***، تألیف غ. سیدین، ترجمه م. ب. ماکان، انتشارات فردوس.

۸

بازسازی اندیشه دینی از نگاه اقبال

اقبال شخصیتی بوده است با ابعاد مختلف: مردی آزاداندیش با ذهنیتی که آمیزه‌ای از شعر و فلسفه بود. شعر او از افکار فلسفی و اجتماعی‌اش مایه می‌گیرد و فلسفه‌اش با لطافت شعر قرابت دارد.

اقبال را نمی‌توان تنها شاعر و فیلسوف دانست، او با فعالیت‌های آزادی‌خواهانه خود در زمانی‌که سرزمینش زیر یوغ استعمار بوده، با انتشار اشعار و مقالات روشنگرانه و با فعالیت‌های سیاسی به‌عنوان یک مصلح بزرگ اجتماعی نیز شناخته شده است. همه سعی او آن بوده تا مسلمانان را به خویشتن خویش بازگرداند. این اندیشه زیربنای تمامی آثار او را شکل می‌دهد. اقبال پروانه‌ای است که همه عمر حتا آن زمان که در فضای فرهنگ مادی غرب روزگار می‌گذراند، گرد شمع فرهنگ شرق پرواز کرده است، اعتقاد بی‌مانند او به اسلام پویا و آمیخته با روح مهرآمیز فرهنگ ایرانی، آتشی به جانش می‌زند که بی یاد آن یک دم نمی‌آساید.

به‌عقیدهٔ وی «دین فقط یک اعتقاد انفعالی غیرفعال به یک یا چند موضوع خاص نیست. اطمینان زنده‌ای است که از تجربه‌ای کمیاب به وجود می‌آید.» او در صفحات

آغازین کتاب ***بازسازی اندیشه دینی در اسلام*** می‌گوید: «با پیشرفت اندیشه علمی حتا قابلیت تصورات ما در معرض دگرگونی قرار می‌گیرد. فرضیه انیشتین دید تازه‌ای از جهان ارایه می‌دهد و راه‌های جدیدی در بررسی مسایل، هم در برابر دین می‌نهد و هم پیش پای فلسفه می‌گشاید. بنابراین جای شگفتی نیست که نسل جوان مسلمان در آسیا و آفریقا طالب جهت‌یابی تازه‌ای در دین و ایمانشان باشند.» در فصل دوم این کتاب می‌گوید: «حیات با حس شدید خودجوشی در واقع یک کانون عدم قطعیت را شکل می‌دهد، و به این ترتیب در خارج از حوزهٔ ایجاب و اجبار قرار می‌گیرد.» روشی را که اقبال در بازسازی اندیشه دینی پیش گرفت مبتنی بر واقعیت است. به‌همین سبب او به بازسازی (reconstruction) توجه دارد نه احیاء (revival)، زیرا مقصودش از بازسازی، چنان‌که پیشتر اشاره شد، همان بازنگری، بازفهمی، تجدید نظر، اصلاح و پیراستن دین است، نه بنیاد مجدد اندیشه‌ها و عقایدی که به‌طور طبیعی و تکاملی از بین رفته و دیگر موضوعیتی ندارند. او بر این باور است که به فتوای تاریخ هرگز افکار کهن و مستعمل در میان قومی که آنها را کهنه کرده، جان دوباره نمی‌گیرد[1]. افکار مستعمل و ناکارآمد، عواملی دست و پا گیر در پیشرفت دین هستند که موجب پدید آمدن خرافات و مفاهیم مابعدطبیعیِ دور از واقع می‌شوند که زندگی را از حرکت بازمی‌دارند و فرد را به قهقرا سوق می‌دهند. بنابراین اقبال به‌عنوان نواندیشی دینی سعی داشته است ضمن حفظ هسته مرکزی دین، پیرایه‌ها و حشو و زوایدی را که از طریق احادیث بی‌شمار و مفاهیم ناشی از روش‌های کلامی طی قرن‌ها بدان پیوست طرد کند، یعنی عشقه‌های هول‌انگیز خرافه و واپس‌گرایی را از بدنه دین بزداید. به‌عقیده وی این پیرایه‌ها و مفاهیم، حجابی از اصطلاحات مابعد طبیعیِ عملاً منسوخ بر خود دارند و به‌هیچ روی نمی‌توانند برای دنیای معاصر که زندگی را از چشم‌اندازی دیگر می‌نگرد سودمند افتند. سفینه دین در طی قرون و اعصار آکنده از کالاهایی شده که اکنون به کار موزه تاریخ تفکر ادیان می‌آید و اگر دین بازنگری نشود در میان امواج بی‌امان و خروشان آگاهی‌های نوین توان مقاومت

۱ـ ***بازسازی اندیشه دینی در اسلام***، ترجمه م.ب. ماکان، انتشارات فردوس، ص ۲۵۷

نمی‌یابد. از این روست که می‌گوید: «کتاب‌های فقهیِ مشهوری موجود است که حدود پانصد الی ششصد سال پیش نوشته شده‌اند. فتواهایی که در آن ایام صادر شده با اوضاع همان روزگار سازگار بوده. شرایط امروز تغییر یافته است. اکنون باید با توجه به اوضاع کنونی جهان دقت بیشتری در مسایل دینی داشت[1]. بنابراین از نظر اقبال، وظیفه‌ای که امروزه پیش روی مسلمانان، بخصوص پیشوایان دینی، قرار دارد بی‌اندازه خطیر است. مسلمانان در دنیای امروز باید کل دستگاه اسلام را بدون آن‌که از گذشته و ریشه منتزع شود مروری دوباره کنند. این بازنگری می‌باید به‌وسیله فقیهان و کسانی‌که خود را عالمان دینی می‌خوانند انجام گیرد، ولی اقبال تأسف می‌خورد از این‌که آنان به‌دلیل فقدان آگاهی‌های نوین دارای چنین استطاعتی نیستند. از این روست که در انتقاد از روحانیت رویگردان از دستاوردهای دانش نوین، گریزان از دنیای معاصر، وحشت‌زده از پیشرفت‌های حیرت‌انگیز علم که تنها چاره را در گوشه‌گیری و عزلت می‌یابند و با واقعیت‌ها برخوردی منفعلانه دارند می‌گوید:

نیست این کار فقیهان، ای پسر!   با نگاه دیگری او را نگر

که مقصودش از «نگاه دیگر» راه نو و نواندیشی در دین است که به‌عقیده وی با دیدگاه رسمی و محدود در عقل شرعی فقیهان زمانش تفاوت دارد. به‌همین سبب اقبال از منتقدان بزرگ روحانیان زمان خویش است و آنان را به این سبب که اهتمامی در کسب معارف جدید و دانش نوین نمی‌نمایند، در به روی خویش و خلق بسته‌اند و کاری ندارند جز آن‌که سر در متون دینی ناکارآمد فرو برند مورد انتقاد شدید قرار می‌دهد. به‌عقیده وی «کار تربیت اخلاقی مردم ما را علماء، واعظان و کسانی انجام می‌دهند که صلاحیت آن را ندارند، زیرا آگاهی و آشنایی آنها با علوم و تاریخ، بی‌نهایت محدود است. یک خطیب برای تعلیم و تدریس اخلاق و دین باید مجهز به علم تاریخ، اقتصاد و دیگر علوم اجتماعی باشد و آنها را به درستی بشناسد. علاوه‌بر این‌ها باید در ادبیات و امور عقلی ملت خود احاطه کامل داشته باشد[2]. از میان

۱ـ **سونش دینار** (دیدگاه‌های علامه اقبال) تألیف م.ب. ماکان، انتشارات فردوس. ص ۱۴۰

۲ـ همان، ص ۲۷۶

شخصیت‌های منفی آثار اقبال دو شخصیت بسیار متزلزل و شکننده‌اند. او خواننده خویش و نسل معاصر و آینده را از دو شخصیت برحذر می‌دارد که عبارتند از: ملا و صوفی عزلت‌پیشه، اجتماع‌گریز و ناآگاه. از این رو اقبال با تصوف منفعل که آن را حاصل تفکر وحدت وجودی می‌داند میانه‌ای ندارد، و همچنین روحانیت یا به تعبیر وی «ملاگری» واپسگرا و عزلت‌گزین را به شدت مورد انتقاد قرار می‌دهد، زیرا آنان به سبب عدم آشنایی با آگاهی‌ها و دانش نوین، صحیح را از سقیم نمی‌شناسند و با این‌همه خود را به‌عنوان عالم به مردم تحمیل می‌کنند. در ***ارمغان حجاز*** می‌گوید:

دل ملا گرفتار غمی نیست — نگاهی هست در چشمش، نمی نیست
از آن بگریختم از مکتب او — که در ریگ حجازش زمزمی نیست

□

ز من بر صوفی و ملّا سلامی — که پیغام خدا گفتند ما را
ولی تأویلشان در حیرت انداخت — خدا و جبرئیل و مصطفا را

□

نه با ملا نه با صوفی نشینم — تو می‌دانی که نه آنم، نه اینم

□

به بند صوفی و ملا اسیری — حیات از حکمت قرآن نگیری

□

دل صاحبدلان او برد، یا من؟ — پیام شوق، او آورد یا من؟
من و ملا ز کیش[1] دین دو تیریم — بفرما بر هدف او خورد یا من؟

در ***جاویدنامه*** می‌گوید:

دین حق از کافری رسواتر است — زان که ملا مؤمن کافرگر است
شبنم ما، در نگاه ما یم است — از نگاه او یم ما شبنم است
از شگرفی‌های آن قرآن‌فروش — دیده‌ام روح‌الامین را در خروش
زان سوی گردون دلش بیگانه‌ای — نزد او ام‌الکتاب افسانه‌ای

۱ـ کیش: تیردان؛ ترکش.

بی‌نصیب از حکمت دین نبی | آسمانش تیره از بی‌کوکبی
کم‌نگاه و کور ذوق و هرزه‌گرد | ملت از قال و اقولش فردفرد
مکتب و ملا و اسرار کتاب | کور مادرزاد و نور آفتاب

اقبال همین انتقاد را از کل جامعه اسلامی نیز دارد. به‌عقیده وی «اقوام شرق» تحت تأثیر نظام تربیتی نادرست فقط به عالم معنا توجه دارند، به عقل و واقعیت‌های زندگی بهای اندک می‌دهند و از حقیقت زندگی دور افتاده‌اند.

عکس این ایراد متوجه غرب است، زیرا غربیان نیز به عقل‌گرایی مفرط روی آورده و از عالم قلب دور افتاده‌اند. بنابراین هر دو روش نادرست است، زندگی صحیح آمیزه‌ای از عقل و عشق است و هر فردی باید بکوشد این دو عامل را به یکسان در خود پرورش دهد:

شرق حق را دید و عالم را ندید | غرب در عالم خزید از حق رمید
غربیان را زیرکی ساز حیات | شرقیان را عشق راز کائنات
زیرکی از عشق گردد حق‌شناس | کار عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چون با زیرکی همبر شود | نقشبند عالم دیگر شود

او بر این اساس به دنیای اسلام هشدار می‌دهد که نه دین را باید فدای دنیا کرد و نه دنیا را فدای دین:

خیز و نقش عالم دیگر بنه | عشق را با زیرکی آمیز ده[1]

اقبال نتیجه حاکمیت چنین تفکری را در شرق مخاطره‌آمیز می‌بیند، زیرا سبب می‌شود تا آدمی با دنیای واقع فاصله بگیرد و به حیطه‌ی اوهام مابعد طبیعی بی‌حاصل در افتد. در این‌صورت دیگر نمی‌توان او را انسان معاصر دانست، بلکه در حقیقت متعلق به ایام کهن است. اقبال معضل شرق را در این می‌داند که فرزند زمان خویش نیست و لاجرم با خویشتن خویش در تضاد است. او یکی از علت‌های اصلی این عقب‌ماندگی را در فقه ناپویا و راکد می‌داند و به‌همین سبب فصلی از کتاب بازسازی اندیشه دینی، تحت عنوان «اصل حرکت در ساختار اسلام» به بررسی همین

۱ـ در ***شبستان ابد*** (شرح جاویدنامه)، نوشته م. ب. ماکان، انتشارات اقبال، ص ۱۵۵ به بعد.

موضوع اختصاص دارد که در آن دلایل غیرفعال بودن و بی‌تحرکی فقه اسلامی را بررسی می‌نماید. او این نقص را در سنت‌گرایی افراطی، موشکافی‌های بی‌مورد، سخت‌گیری و عدم تسامح فقها و اصرار در به‌کارگیری اندیشه‌های ناکارآمد می‌بیند. از این‌رو تلاش بسیار در عقلی کردن بینش دینی و علمی نمودن کلام و اصول داشت تا اجتهاد در طریقی نو و مناسب زمانه قرار گیرد. براساس چنین اندیشه‌ای معتقد است که باید بنایی نوین براساس فرهنگ اصیل خودی با بهره‌وری از مصالح عقلی و علمی همه عالم پی‌افکند که هیأت آن با زمانه سازگاری داشته باشد. به‌عقیده وی باید در پی کسب وجوه قابل استفاده تمدن و فرهنگ غرب بود و آن را به منزله خون تازه‌ای دانست در شریان شرق. از این‌روست که می‌گوید: «تنها راه گشوده در برابر ما این است که ضمن حفظ استقلال فکری، با دانش و آگاهی نوین آشنا شویم، آن را محترم بداریم و تعالیم اسلامی را در پرتو آن فهم و تحقیق کنیم ـ حتا اگر سبب اختلاف‌نظر با کسانی شود که پیش از ما به این راه رفته‌اند[1].» حال آن که عالمان دینی در زمان وی به خلاف دیدگاه تعاملی او هر آنچه را حاصل تمدن غرب بوده از منظر تفکر جزمی نگریسته‌اند و بی‌آن‌که جوامع اسلامی را تحریض به خلاقیت و آفرینندگی کنند، فقط حکم بر عدم تعامل کرده‌اند. چنین روش‌های ساده‌اندیشانه‌ای نه‌تنها کمکی به شرق برای حفظ هویتش نکرد، بلکه معضل را چند برابر نموده. از مجموع آموزه‌های اقبال و شیوه زندگی و حشرونشر او می‌توان دریافت که برای تقویت فرهنگ خودی هیچ راهی جز تعامل فرهنگی بر محور حفظ هویت ملی وجود ندارد.

با نگاهی دقیق و عاری از گرایشات ذهنی در ژرفای اندیشه‌های اقبال این نتیجه حاصل می‌شود که آنچه برای او در مرتبه اول اهمیت قرار دارد، به خلاف تصور برخی از دین‌اندیشان زاهد، صرفاً حفظ ایدئولوژی به مفهوم سنتی و پرداختن به آن نیست، بلکه از شواهد متعدد پیداست که از این وسیله برای مبارزه با استعمار غرب ـ بخصوص انگلستان ـ استفاده می‌نموده است؛ یعنی دغدغه او حفظ ظرف بود تا مظروف از دست نرود. رهایی شرق از چنگال غرب در ایامی که او می‌زیست فقط با

۱ـ *بازسازی اندیشه دینی*، همان، ص ۱۷۵

نیروی دین ممکن بود و همین نیرو بود که مسلمانان هند را متحد ساخت تا کشور مستقلی به نام پاکستان پدید آورند. این نکته‌ای است که اقبال کاملاً بدان واقف بوده. به‌عقیده وی «هیچ قدرتی نمی‌تواند با قدرت ایمان دینی مقابله کند. هر حرکتی که براساس شور و شوق دینی انجام گیرد، حتا اگر نادرست هم باشد، چون در کسوت دین است دل را تصرف می‌کند و در انسان نیروی شگفتی پیدا می‌شود[۱].» بنابراین اگر نیک بنگریم، اقبال دین را برای زندگی می‌خواهد نه زندگی را برای دین، زیرا دین نیز معنایی جز این ندارد: مجموعه احکامی است برای بهتر زیستن. بنابراین هر اندیشه‌ای از دیدگاه اقبال زمانی قابل قبول است که بتواند با حیات یک جامعه پیوند یابد. در کتاب ***سیر حکمت در ایران*** می‌گوید: «هیچ اندیشه‌ای نمی‌تواند مردم را به خود جذب نماید، مگر آن‌که به‌لحاظی با روحشان سازگار آید[۲].» و باز در جای دیگری نزدیک به همین مفهوم می‌گوید: «ما زندگی نمی‌کنیم برای این‌که فکر کنیم، بلکه فکر می‌کنیم برای آن‌که زندگی کنیم[۳].» بر این اساس معتقد است که «درک نادرست از دین و غلط فهمیدن آن سبب مشاجرات و مشکلات می‌شود. هدف دین متوجه زندگی و عمل است نه این‌که فقط بخواهد نیازهای روحی و فکری بشر را برآورده سازد. بر فرض اگر هدف و مقصود دین برآوردن خواست‌های روحی بود باز هم باید آن را با توجه به ویژگی‌های زمان نادیده گرفت. در این زمان ملتی می‌تواند به حیاتش ادامه دهد که به اندیشه‌های علمی خود تکیه کند[۴].» بی‌جهت نیست که می‌گوید: «دین بیانگر همهٔ زندگی انسان است[۵].»

متخصصان علوم تربیتی و جامعه‌شناسی، و فیلسوفان عملگرا نیز در این باب به بحث پرداخته و اظهار داشته‌اند که مشکلات ناشی از مسایل سیاسی، اجتماعی، اخلاقی و روانی را می‌توان با گسستن فرد و جامعه از اسارت خرافات و تاریک‌اندیشی

۱ـ **سونش دینار**، همان، ص ۱۴۱

۲ـ ***سیر حکمت در ایران***، ترجمه م.ب. ماکان، انتشارات فردوس، ص ۱۳۷

۳ـ ***مبانی تربیت فرد و جامعه***، نوشته غ. سیدین، ترجمه م. ب. ماکان، انتشارات فردوس، ص ۶۸.

۴ـ **سونش دینار**، همان، ص ۱۴۰

۵ـ ***بازسازی اندیشه دینی***، همان، ص ۳۳

از میان برداشت. اقبال نیز بر این باور است، منتها به خلاف آنان راه حل این مشکل را تنها در طریق عقل نمی‌بیند، بلکه عشق را نیز بدان می‌افزاید.

زنـــدگی را شـــرع و آیـــین است عشـــق اصل تهذیب است دین، دین است عشق
دیـــن نگـــردد پـــخته بـــی آداب عشـــق دیـــن بگـــیر از صـــحبت ارباب عشـــق[1]

او بسیاری از معضلات کنونی جهان را به سبب فقدان معنویت می‌داند. به‌نظر وی علم بی عشق بدل به عاملی مخرب می‌شود. هیچ فرد و جامعه‌ای عاری از عشق و معنویت را نمی‌توان نیک‌سیرت دانست. او این معنویت را به‌طور خاص در فرهنگ اسلامی می‌بیند. فرهنگی که پس از فتح نهاوند در دامانی مهرآمیز بالیدن گرفت. او طالب اسلامی است که دارای «لطافت ایرانی» باشد. به‌عقیده وی اگر فرهنگ و تمدن اسلامی به کمال رسید به سبب آمیزش آن با فرهنگ دیرپای ایرانی بوده است. اقبال به روشنی می‌گوید: «اگر ایران تسخیر نمی‌شد، تمدن اسلامی ناقص می‌ماند[2].» با توجه به چنین الگویی است که اقبال مروج تسامح دینی است. او همانند هر انسان آزاده و آزاداندیشی از دایره تعصب دینی کاملاً بیرون بوده و مسلمانی را در حصار تنگ جزم‌اندیشی محدود نساخته بود. از اینجاست که همه چهره‌های بزرگ اسلامی را مورد ستایش قرار می‌دهد و هرگز خود را بر سر دوراهی تسنن و تشیع سرگردان نمی‌سازد[3]. زیرا نگاه او به هسته مرکزی دین است، آنچه برای او مهم است

۱ـ در *شبستان ابد* (شرح جاویدنامه)، نوشته م. ب. ماکان. انتشارات اقبال، ابیات ۱۰۴۴ و ۱۰۴۶

۲ـ *سونش دینار*، ص ۱۱۷

۳ـ در بیتی می‌گوید:

ای که نشناسی خفی را از جلی هشیار باش ای گـــرفتار ابـــوبکر و عـلی هشـیار بـاش

مولوی نیز گفته است:

کی شود اندر دلت حق منجلی ای گـــرفتار ابـــوبکر و عـلی

جامی نیز گفته است:

ای مـــغبچه دهـــر بـده جـام مـی‌ام کـــامد ز نـزاع سـنّی و شـیعه قـی‌ام
گـویند کـه جامیا چـه مـذهب داری؟ صد شکر که سگ سنی و خر شیعه نی‌ام

ریشه‌های این درخت تنومند است و می‌داند که زیبایی هر درخت به شاخ و برگ‌های متنوع آن است: «چمن زادیم و از یک شاخساریم[۱]»

حقیقت را اگر بخواهیم هیچ متفکر مأنوس با دنیای عشق که آزاداندیشی اساس تفکر اوست نمی‌تواند محصور در باورهای فرقه‌ای خاص باشد و عقاید و ارزش‌ها و شخصیت‌های دیگر فرقه‌ها را به کلی نفی کند که در این‌صورت نمی‌توان او را آزاداندیش نامید. از همین‌روست که اقبال چنین کسانی را افرادی بی‌خبر از رمزوراز دین می‌داند:

ای کـه از اسـرار دیـن بـیگانه‌ای	با یک آیـین سـاز، اگـر فـرزانـه‌ای
تنگ بر ما رهگذار دین شـده‌ست	هر لئیمی رازدار دیـن شـده‌ست[۲]

قرن بیست‌ویکم، همچنان که اندیشمندانی نظیر آندره مالرو پیش‌بینی کرده بودند، قرنی معطوف به دین و معنویت شده است. جامعه‌شناسان و متخصصان تعلیم و تربیت، انسان و جامعه عاری از معنویت را همانند کالبدی بی‌جان می‌دانند. اقبال نیز بسیار پیشتر از این گفته است اگر انسان از معنویت به دور افتد «آنگاه روحش مثل سنگ سخت و بدل به جسمی مرده می‌شود.» چاره این درد البته در معنویت و دین است. ولی معنویت و دین هم معنایی استعاری دارند. جهان با کدام دین به سعادت می‌رسد؟ مفاهیم و احکامی که باید او را به طریق سعادت بکشانند با کدام دین میسر است؟ طبیعی است که با دینی مبتنی بر عقل و عشق، دینی کاملاً اندیشمندانه، نه دین مبتنی بر دیدگاه‌های جزمی و سنتی. اگر دین راهی جز این در پیش گیرد بی‌تردید تبدیل به افیون جامعه می‌شود. افیون آن نیست که فقط موجب رخوت و عدم تحرک شود، هر عاملی که موجب جلوگیری از نواندیشی، آفرینندگی و پیشرفت جامعه شود از منظر جامعه‌شناسی و نظام‌های تربیتی صحیح، افیون است. بنابراین برای بهره‌وری از دین لازم است که هسته اصلی آن در خاک این زمان کاشته شود. اقبال طالب چنین نگرشی به دین است، نه دینِ خاله ربابه و عمه بتول، نه دینی که

۱ـ **میکده لاهور** (دیوان فارسی اقبال لاهوری) تصحیح و مقدمه م. ب. ماکان. انتشارات اقبال، ص ۱۵۶

۲ـ همان، ص ۱۰۳

محصور در پختن شله زرد و خیرات حلوا و خرج دادن است، به این سبب است که اقبال در کتاب ***بازسازی اندیشه دینی در اسلام*** و دیگر آثارش، زمانه را به صدر اسلام سوق نمی‌دهد، بلکه اسلام را به این زمانه می‌آورد.

اصل دین این است اگر ای بی‌خبر! می‌شود محتاج از آن محتاج‌تر
وای آن دینی که خواب آرد تو را باز در خواب گران دارد تو را
حب افیون است، یا دین است این؟ سحر و افسون است، یا دین است این؟

چنین دینی سبب شده تا انسانِ دنیای امروز به‌تدریج از آن روی‌گردان شود. به‌همین علت اقبال در فصل پنجم کتاب ***بازسازی اندیشه دینی در اسلام*** تحت عنوان «اصل حرکت در ساختار اسلام» می‌گوید: «امروزه جهان اسلام تحت تأثیر و درگیر نیروهای تازه‌ای است که با توسعه فوق‌العاده اندیشه بشری در کلیه زمینه‌ها پدیدار شده‌اند... آیا بنیانگذاران مکاتب فقهی ما ادعا داشتند که براهین و تفاسیرشان حرف آخر است؟ هرگز. ادعای نسل کنونی مسلمانان آزاداندیش در این مورد آن است که آن دسته از اصول حقوقی که در اسلام اساسی می‌باشند، می‌باید در پرتو تجربه‌ای که خود حاصل کرده‌اند و با توجه به شرایط دگرگون شده زندگی نوین تفسیری دوباره شوند. این سخن از دیدگاه من کاملاً مورد تأیید است. قرآن، حیات را فرایندی بالنده می‌شمارد و لازم می‌داند که هر نسلی با ارشاد و هدایت پیشینیان خود، بی‌آن‌که سد راهشان شوند، امکان بیابد تا مشکلات خاص خود را حل کند[1].» از اینجاست که «نسل کنونی مسلمان آزاداندیش» بر بسیاری از جزمیات انگشت می‌گذارد. این نسل نمی‌تواند واقعیت‌های مؤثر در زندگی خویش را نادیده بگیرد و برای مثال احادیث و روایاتی را الگوی زندگی خود قرار دهد که نه‌تنها با زندگی کنونی به هیچ روی هماهنگی ندارند بلکه از قرن‌ها پیش نیز در صحت آنها تردید بوده است. چنان‌که گفتیم، بی‌جهت نبود که ابوحنیفه فقط هفده حدیث را ـ آن هم به اکراه ـ قبول داشت و همین امر سبب شد تا به قیاس و استحسان رو کند.

یکی از ویژگی‌های جهان امروز پیشرفت حیرت‌آور علم است که حاصل آن تبدیل

۱ـ ***بازسازی اندیشه دینی در اسلام***، همان، ص ۲۶۴ـ۲۶۵

غالب پدیده‌ها به یک رشته قوانین ماشینی است. این دگرگونی بی‌آن‌که خواسته باشد با امور مابعدطبیعی، اخلاقی، رفتاری، عقیدتی و معنوی تثبیت شده مقابله کند به خودی خود در تقابل با بسیاری از ارزش‌های مکتوم در آنها قرار دارد. رویداد یازدهم سپتامبر مزیدی شد بر این جریان فکری تا آنان که جهان را صرفاً بر بنیاد عقل و علم می‌نگرند دین را به‌طور کلی و اسلام را به‌طور خاص مورد انتقاد قرار دهند. اینان کسانی هستند که در مفهوم فلسفی پوزیتیویست منطقی خوانده می‌شوند و دستاوردهای شگفت‌انگیز علم متقاعدشان ساخته که فقط شناخت علمی اصالت دارد و موثق است. این گروه چنین اعتقادی را نه‌تنها در مورد دین بلکه درخصوص زمینه‌های وابسته به آن نظیر مابعدالطبیعه و اخلاق نیز مطرح می‌سازند و حتا طیفی از آنان پرداختن به فلسفه را در حقیقت تلاشی بی‌حاصل می‌دانند.

این موضوعی است که از چشم اقبال دور نمانده و آن را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده. همچنین یکی دیگر از روش‌های معمول در بی‌اعتبار ساختن دین اتکا به اندیشه‌های برآمده از اگزیستانسیالیسم ملحدانه است که گرچه مانند پوزیتیویسم رویاروی دین نیست، نگاه مساعدی نیز بدان ندارد. کسانی‌که امروزه با دین در تقابل‌اند چه بدانند، چه ندانند در یکی از این دو شیوه تفکر جای دارند. بنابراین به نظر نمی‌رسد هیچ دفاعی از دین بدون ارایه پاسخ دقیق به این دو مکتب راه به جایی ببرد. بر بنیاد چنین تفکری بود که نیچه توانست در دنیای مسیحیت به آسانی اعلام کند که «خدا مرده است» و راسل نیز مسیحیت را به لحاظ عملی مورد تردیدهای قابل تأمل قرار دهد تا بتواند بگوید «چرا مسیحی نیستم؟» زیرا به عقیده امثال اینان عقاید دینی دیگر نمی‌توانند ناملایمات بی‌شمار حاصل از مدنیت نوین را درمان کنند. پیروان این اندیشه معتقدند که آنچه در چنین شرایطی ضروری است رویکردی صرفاً عقلی به مسایل جهان است، زیرا فقط عقل و تجربه‌های حسی از عهده رفع مصایب بشری برمی‌آیند. ولی اقبال بر بنیاد روانشناسی نوین می‌گوید عقل به‌تنهایی نمی‌تواند چیزی را تغییر دهد و به شناخت واقعی نایل آید مگر آن‌که از نیروی دیگری برآمده از قلب مدد گیرد. بنابراین راه حل مشکلات روحی و اجتماعی بشر نه در عقل محض است و

نه در عقاید صرفاً دینی، بلکه در ادغام صحیح آنهاست. بشر به دینی نیاز دارد که آدمیان را به هم نزدیک‌تر سازد و این جز در پیوند دو عامل عقل و قلب میسر نمی‌شود. از همین‌روست که یکی از چهار رکن اجتهاد عقل است و سه دیگر نیز با قلب پیوند دارند. اما چنان‌که گفته شد نباید از نظر دور داشت که عقل و قلب مقید به زمان هستند. زیبایی و جذابیت هر دینی در این است که دیدگاه‌هایش با خرد جمعی عصر خویش یعنی زمانه وفق دهد و آن را یکی از منابع معرفتی خود به‌شمار آورد. اقبال می‌گوید دین را نباید صرفاً مجموعه‌ای از احکام و شعائر دانست، بلکه باید نقش تجربه‌های بشری را نیز در طول تاریخ برای پویایی آن در نظر گرفت. از این تجربه‌هاست که طریق زندگی حقیقی روشن می‌شود. دین، زمانی برای انسان امروز که مکاتب مخالف احاطه‌اش کرده‌اند جذابیت پیدا می‌کند که همانند دیگر امورِ مورد قبول وی عاری از رمز و راز، جزمیت، سخنان سر به مهر، تعقیدات غیرقابل فهم، سختگیری و امرونهی‌های شایسته اعصار پیشین باشد. از آنجا که انسان امروزی بسیاری از نیازهایش را با دستاوردهای علمی برآورده می‌بیند، آسان‌تر از انسان‌های روزگاران گذشته از عالم معقولات و مجردات فاصله می‌گیرد و پایبندی‌اش به امور مابعد طبیعی کمتر است. برای مثال علت پدید آمدن تندر و آذرخش را می‌داند و دیگر آن را به خشم خدایان نسبت نمی‌دهد. بنابراین آنان که به‌عنوان پیشوایان و عالمان دینی سعی می‌کنند با پیچیده ساختن تعمدی مفاهیم و آموزه‌های دینی آن را امری انحصاری جلوه دهند، در حقیقت به خرد جمعی عصر حاضر وقعی نمی‌نهند، این مشکلی است که کلیسای کاتولیک پیوسته آن را دامن می‌زد، ولی سرانجام با پیدایی آیین پروتستان، غالب متالهان کاتولیک پذیرفتند که مفاهیم و آموزه‌های دینی باید از دایره انحصار بیرون آید تا همه آدمیان بتوانند با توجه به استعدادهایی که برای شناخت عینیات و ذهنیات دارند آنها را شخصاً فهم کنند. از چنین شناختی است که دین امری قلبی و شهودی می‌شود و «کهانت همه مؤمنان» واقعیت می‌یابد. این نتیجه‌ای بود که بخش مهمی از دنیای مسیحیت در قرن شانزدهم بدان نایل آمد. اقبال نیز بر بنیاد چنین تفکری در کتاب ***بازسازی اندیشه دینی*** می‌گوید، چنین دینی

«عاملی در هماهنگی و جذب حیات و قدرت می‌شود، و فرد بی‌آن‌که خود را از محدوده قانون شرع خارج سازد، با کشف و دریافت منبع اصلی شریعت که در اعماق خودآگاهی خاص وی وجود دارد، دارای شخصیتی آزاد می‌شود. اگر شخص مؤمن به هنگام قرائت قرآن، خویشتن را در همان حالتی قرار ندهد که وحی بر پیامبر نازل می‌شد، نمی‌تواند کلام خدا را فهم کند[1].» این نکته را اقبال به صورت‌های مختلف بیان داشته است. در ***جاویدنامه*** می‌گوید:

بی تجلی مرد دانا ره نبرد　　از لگدکوب خیال خویش مرد
بی تجلی زندگی رنجوری است　　عقل محجوری و دین مجبوری است

در ***مثنوی مسافر*** می‌گوید:

چیست دین؟ دریافتن اسرار خویش　　زندگی مرگ است بی دیدار خویش

در مجوعه اردوی ***بال جبریل*** می‌گوید: «تا قرآن در ضمیر تو نازل نشود نه از رازی کاری بر می‌آید و نه از صاحب کشاف.» مقصود اقبال از این اشارات آن است که هیچ دینی برای انسان جاذبه کامل نخواهد داشت مگر آن‌که به‌وسیله آن بتواند آنچه را به‌عنوان رابطه صحیح میان انسان و آفریدگار معتقد است تجربه نماید. از این تحری حقیقت است که عاملی جدا از دنیای عقل محض، طبیعت‌گرایی و منطق ریاضی بر آدمی آشکار می‌شود که دنیای درون و دنیای مفاهیم حقیقی است.

دین امری باطنی است که بر امور ظاهری تأثیر می‌گذارد، یعنی حرکتی است از درون به بیرون. حال آن‌که عصر حاضر بیشتر به واقعیت‌های خارجی توجه نشان می‌دهد و عنایتی به دنیای درون، شناخت قلبی یا فهم باطنی که از تجربه دینی حاصل می‌شود ندارد. به‌عقیده اقبال تجربه دینی عاملی است که به میزان بسیار هر شکی را در زمینه شناخت زائل می‌سازد. شناخت و تجربه دو عامل اصلی برای برقراری ارتباط با واقعیت‌ها هستند. منتها باید دانست که شناخت تنها محدود به عقل نیست و چنان‌که ذکر شد قلب نیز به همان میزان، و گاه بیش از آن، در این عرصه نقش دارد. اگر انسان در طریق شناخت جهان تنها به عقل و دستاوردهای آن تکیه

۱ـ ***بازسازی اندیشه دینی***، همان، ص ۲۸۳ ـ ۲۸۴

کند و از معنویت و امکانات باطنی خویش که او را با عالم بالا مرتبط می‌سازد برای مقابله با فشارهای زندگی صنعتی و بسیار پیشرفته بهره نگیرد، آنگاه احساسش را که منشأ زندگی واقعی است از دست می‌دهد و روحش از سنگ خشن‌تر می‌شود. پیشتر گفتیم که بی‌تردید بسیاری از ناملایمات جهان کنونی از خشونت است که متأسفانه برخی قبای دین بر آن می‌پوشانند و برای ارضای روحیه پرخاش‌جویانه و آشوب‌طلب خویش دین را مستمسک قرار داده‌اند و بهانه‌ای برای مخالفان دین، بخصوص جریان ضداسلامی فراهم آوردند تا شدیدترین انتقادات و اهانت‌ها را متوجه مسلمانان کنند. انفجارها، ترورها، آدمکشی‌ها و تخریب‌ها را به نام اسلام انجام می‌دهند و درنتیجه از دینی که نام خداوندش پیوسته با رحمان و رحیم همراه است، چهره‌ای خشونت‌طلب و عاری از ترحم تصویر می‌کنند. بی‌گمان برخی دیدگاه‌های دینی که امروزه تأکید بر خشونت و انحصارطلبی دارند و اصولاً چیزی به نام رواداری و تسامح نمی‌شناسند، از نیروی قلبی دین و ارزش معرفتی آن می‌کاهند و نمی‌اندیشند که اگر دین از ارزش‌ها دور افتد و فقط به آداب و شعائر ظاهری بپردازد تبدیل به ذهنیت صرف می‌شود و از پویایی واقعی باز می‌ایستد، درحالی‌که عالمان و پیشوایان دینی باید جهان را چنین که هست بنگرند، نه چنان که بوده است، باید بدانند که گرچه راه همان است ولی کاروانی دیگر با اندیشه‌هایی دیگر در حرکت است:

در این چمن دل مرغان زمان زمان دگر است — به شاخ گل دگر است و به آشیان دگر است
به خود نگر! گله‌های جهان چه می‌گویی — اگر نگاه تو دیگر شود، جهان دگر است
به هر زمانه اگر چشم تو نکو نگرد — طریق میکده و شیوه مغان دگر است
به میر قافله از من دعا رسان و بگوی — که گرچه راه همان است، کاروان دگر است[1]

بنابراین از نگاه اقبال، دین در شرایط کنونی جهان نیاز به تطبیق خود با واقعیت‌های نوین زندگی و حقایق مورد قبول خرد جمعی دارد که عقل و علم بخشی از آن است و بخش دیگر یا مکمل آن، عشق و محبت است. این نکته‌ای است که گفتیم به‌عقیده اقبال نظام تربیتی در دنیای اسلام باید بدان توجه کند، در این‌صورت است

۱ـ *لعل روان* (شرح و بررسی تطبیقی غزل‌های اقبال) نوشته م. ب. ماکان. انتشارات اقبال، ص ۱۱۸

که روحیه خشونت و انحصارطلبی از میان می‌رود. در هر فرد و جامعه‌ای که نشانی از عشق نباشد، خلاقیت و آفرینش رخت برمی‌بندد. عقب‌ماندگی یک جامعه حکایت از غیبت عشق دارد، زیرا آنجا که عشق است شکوفایی هست و آنجا که شکوفایی نیست عشق نیست. بی‌جهت نیست که اقبال از ستایندگان بایزید بسطامی است که گفت: «به صحرا شدم، عشق باریده بود و زمین تر شده، چنانک پای به برف فرو شود به عشق فرو می‌شد. از نماز جز ایستادگی تن ندیدم و از روزه جز گرسنگی شکم. آنچه مراست از فضل اوست نه از فعل من[1].»

شکوفایی و خلاقیت حاصل نواندیشی است که در فضای آزاد پدید می‌آیند. اقبال مقابله با نوگرایی و نواندیشی را در هر امری مذموم می‌داند. در آثارش با شواهد بسیار مواجه می‌شویم که بر این دو اصل تأکید دارد. در غزلی خطاب به خداوند می‌گوید:

طرح نو افکن که ما جدّت پسند[2] افتاده‌ایم　　　این چه حیرت خانه‌ی امروز و فردا ساختی[3]

و در غزلی دیگر:

کهنه را در شکن و باز بـه تـعمیر خـرام　　　هر که در ورطه «لا» ماند به «الا» نرسید[4]

اقبال در یکی از غزل‌های معروفش انسان آرمانی خود را به یافتن شیوه‌های نو برای زندگی و آشنایی به اندیشه‌های تـازه تشـویق مـی‌کند. ایـن غـزل در حـقیقت اعتراف‌نامه‌ای است که روحیه متلاطم و همیشه پویای او را ترسیم می‌نماید:

چه کنم که فطرت من به مقام در نسازد　　　دل ناصبور دارم، چـو صـبا بـه لاله‌زاری

چو نـظر قـرار گـیرد بـه نگـار خـوبرویی　　　تپد آن زمان دل من پی خوب‌تر نگاری

ز شـرر سـتاره جـویم، ز سـتاره آفـتابی　　　سر مـنزلی نـدارم کـه بـمیرم از قـراری[5]

او بر بنیاد جنین تفکری، حتا بهشت به‌معنای جای آرمیدن را نفی می‌کند، زیـرا جلوی خلاقیت و پویایی را می‌گیرد. بنابراین وقتی در اقبال اندیشه می‌گماریم باید به

۱ـ *تذکرة الاولیا*، عطار، تصحیح محمد استعلامی، انتشارات زوار، ص ۱۵۸.

۲ـ جدّت پسند: نوگرا

۳ـ *لعل روان* (شرح غزلیات فارسی اقبال)، همان، ص ۴۶۱

۴ـ همان، ص ۳۰۱　　۵ـ همان، ص ۴۶۳

این مفاهیم بنیادی که در ارتباط با دین مطرح ساخته توجه داشت و از وی چهره‌ای کهن‌اندیش ترسیم نکرد. او چنان که اشاره شد با هر آنچه با نوگرایی و نواندیشی در تقابل باشد مخالف است، بخصوص در حوزه دین که از دغدغه‌های اصلی او بوده است؛ زیرا به شدت جلوی خلاقیت فردی و اجتماعی را می‌گیرد و سدی سدید در برابر حرکت‌های معنوی همگام با پیشرفت‌های زمانه است. بنابراین به بسیاری از عالمان و فقیهان و روحانیان و پیشوایان دینی که هنوز در عهد کلینی و مجلسی‌ها سر می‌کنند و خود را اسلام‌شناس این زمان می‌دانند اما به واقع متعلق به قرن‌ها پیش هستند، نان قرن بیست‌ویکم را می‌خورند و حلیم قرن اول هجری را هم می‌زنند، باید از قول مصلح بزرگ دنیای اسلام نهیب زد که: «دیدن دگرآموز! شنیدن دگرآموز!» زیرا:

پشمینه به بر کردی و بی‌ذوق تپیدی   آن‌گونه تپیدی که به جایی نرسیدی

در انجمن شوق تپیدن دگر آموز[1]

۱ـ این شعر به‌طور کامل در صفحه ۲۳۷ کتاب حاضر به نقل از **میکده لاهور** (دیوان فارسی اقبال، ص ۲۶۵) درج شده.

۹

مولوی، حافظ و اقبال

اقبال، چنان‌که گفتیم، کم زیست، ولی این زندگی کوتاه تأثیری عمیق بر زمانه وی و پس از آن نهاد. از آنجا که اهل فکر بود بیشتر اوقات را در کنج خلوت به دور از قیل‌وقالِ زندگی، به مردم و جامعه خویش و به دنیای اسلام و اوضاع نابسامان آن می‌اندیشید و در پیِ یافتن علاجی برای معضل آنان بود. از این‌رو کمتر با کسی حشر و نشر داشت. اقبال و اندیشمندان و روشنفکرانی مانند او به خلاف افراد معمولی به سبب بیماری جسمانی رخت از جهان نمی‌بندند، بلکه ابتدا «غم این خفته‌ای چند» آسایش را از آنان می‌رباید و بعد تأثرات روحی، جسمشان را آسیب‌پذیر می‌سازد. دردی که اقبال در شصت‌ویک سالگی می‌کشید که به مرگش انجامید، بی‌گمان ریشه در تألمات روحی او داشت که حاصل شرایط آشفته و پریشیده جامعه وی، بخصوص مسلمانان بوده است. از آنجا که انسانی آگاه و دارای دانشی وسیع بود، طبیعتاً رنج وی به همان میزان بیشتر بود. به قول مولانا:

هرکه او بیدارتر، پردردتر هرکه او آگاه‌تر، رخ زردتر

این همان دردی است که خمیرمایهٔ آثارش را تشکیل می‌دهد. هرچند کم زیست

ولی شهاب ثاقبی بود در آسمان فرهنگ و ادب ایرانی ـ اسلامی که نور امید به دل‌ها تاباند و رفت. در طریق تفکر راه مولوی را دنبال کرد، امّا نه دقیقاً؛ زیرا آگاهی‌ها و میراث علمی هفتصد ساله پس از مولانا سبب شد که دیدگاه‌هایش در برخی موارد تفاوت پیدا کند. او در برخی موضوعات که به‌سادگی قابل فهم است از مرشد خویش پیشی می‌گیرد و با بهره‌مندی از آگاهی‌ها و دانش نوین نظراتی را عرضه می‌دارد که با عقل نوین سازگار است. احترامی که اقبال برای مولوی قائل است به‌دلیل آن است که او را در کلیات راهبر خود می‌داند، وگرنه به‌دلیل برخورداری از معارف قدیم و جدید شرق و غرب دیدگاه‌هایی کامل‌تر و گاه متفاوت از وی ارایه می‌دهد. او نیز مانند ارسطو در برخی از موارد مهم از مقتدای خویش سبقت می‌گیرد.

یکی از آنها موضوع آزادی است که مولوی آن را از لحاظ اجتماعی مورد تأکید قرار نمی‌دهد، حال آن‌که در اقبال بسیار اهمیت دارد و از اندیشه‌های محوری اوست. انسان آرمانی اقبال دوستدار وجوه مختلف آزادی و طالب جامعه‌ای آزاد است.

دیگر این‌که مولوی اطاعت کورکورانه و عاری از تعقل را به‌طور مؤکد مورد بحث قرار نمی‌دهد و به‌صورتی اتفاقی مطرح می‌سازد، حال آن‌که این موضوع در اقبال بسیار اهمیت می‌یابد، طوری که به‌کارگیری اندیشه دیگران و بهره‌مندی از آن را نیز برای جامعهٔ عاری از خلاقیت نوعی فرمان‌پذیری و بندگی می‌داند. مولوی رستاخیز را جسمانی می‌داند[1]، حال آن‌که اقبال آن را روحانی می‌شمارد. به‌عقیده وی رستاخیز رویدادی است که در درون انسان پدید می‌آید.

همچنین مولوی مرد را بی‌تردید موجودی برتر می‌داند و نگاه مساعدی به زن

۱ـ مولوی در دفتر پنجم می‌گوید:

این بهار نو ز بعد برگ‌ریز　　هست برهان بر وجود رستخیز

ولی ناصر خسرو نظر دیگری دارد که در توجیه آن می‌گوید:

مردکی را به دشت گرگ درید　　زو بخوردند کرکس و دالان
آن یکی ریست در بن چاهی　　وان دگر ر.... بر سر ویران
این چنین کس به حشر زنده شود؟　　تیز بر ریش مردم نادان

ندارد، درصورتی‌که اقبال جایگاه والایی برای زنان در نظام هستی قائل است.

مولوی فقط در آرزوی ظهور انسان کامل است ولی اقبال در اندیشه جامعهٔ کامل نیز هست. به این سبب است که می‌گوید: «تحول بشری گرایشی به پدید آوردن نسلی آرمانی دارد که کمابیش از افرادی بی‌مانند شکل گرفته باشد.» این امر از نگاه اقبال رویداد خطیری است، حال آن‌که دغدغه اصلی مولوی نیست.

دیگر این‌که اگر مولوی در کسی ارزش‌های اخلاقی و اعتقادات اسلامی را به‌طور کامل نیابد او را انسان کامل نمی‌خواند، ولی اقبال در این خصوص انعطاف نشان می‌دهد و چهره‌های غیرمسلمان را نیز به عنوان «مرد حر» یا «قلندر» مورد ستایش قرار می‌دهد که در اصطلاح‌شناسی او مرادف انسان کامل است.

از اینها گذشته، اقبال به خلاف مولوی تصور متمایزی از صفات خداوند دارد. استنباط مولوی از صفات خداوند مبتنی بر مفاهیم متعارف است. برای مثال نامتناهی بودن خداوند از نظر وی معنای مکانی دارد، یا این‌که مقصود وی از خالق بودن خداوند، یعنی این‌که چیزی را از خودش می‌آفریند، حال آن‌که اقبال نامتناهی بودن خداوند را در ژرفای ناپیدای آن می‌داند نه در گستردگی. کائنات جلوه‌ای از امکانات درونی او هستند. بنابراین خداوند در باطن خلاق است. دیگر این‌که «من» یا «خود» وجهی ممتاز در دستگاه فلسفی اقبال دارد که در نظام فکری مولوی یافت نمی‌شود. به‌هر حال از این تفاوت‌ها در اندیشه‌های مولوی و اقبال قابل ردیابی است که در اینجا مجال بررسی همه آنها نیست[1]. یکی از مسایل مهم و بحث‌انگیز در تفکر اقبال موضوع خاتمیت نبوت است. او در این‌خصوص نیز دیدگاهی متفاوت با پیر و مرشد خود مولوی دارد. هر دو آنان اعتقادی راسخ به خاتمیت پیامبری دارند، منتها با این تفاوت که مولوی نظرش را به زبانی ساده بیان می‌دارد و اقبال به شیوه‌ای فلسفی و تحلیلی. به‌عقیده وی درست است که دستگاه پیامبری به پایان رسیده ولی زندگی را

۱-برای مطالعه بیشتر. ر.ک: ***معنای زندگی از نگاه مولوی و اقبال***، نوشته نذیر قیصر، ترجمه م. ب. ماکان، انتشارات تهران

نمی‌توان چونان کودکی پیوسته تحت تعلیمی خاص نگاه داشت؛ یعنی این‌که پویایی اندیشه را نمی‌شود از بشر سلب کرد. بنابراین خاتمیت پیامبری به‌معنای باز ایستادن تجربه باطنی و عرفانی در بشر نیست که می‌توان آن را به فیض الاهی تعبیر کرد[1].

این تجربه به پویایی خویش ادامه می‌دهد، منتها نمی‌تواند دعوی مرجعیت کند. از این‌روست که مولوی، عارف را نایب پیامبر می‌داند که به آن مرتبه از مرجعیت نمی‌رسد، امّا ولیّ زمان خویش است و این روندی است که تا به حشر ادامه خواهد داشت:

پس به هر دوری ولی‌ای قائم است   تا قیامت آزمایش دائم است

بنابراین آنان تفکرات عرفانی را معیاری برای انسان کامل قرار می‌دهند که در مورد مولوی چنین است، ولی اقبال ارزش‌های اجتماعی و مردمی و آگاهی‌های نوین را به آنها می‌افزاید و برخی از اندیشه‌های ناکارآمد را که به تصور او در تصوف سنّتیِ منفعل و ناکارآمد به صورت ارزش در آمده‌اند حذف می‌کند و آنها را کاذب می‌داند. به عقیده وی، مهم‌ترین آنها اندیشه وحدت وجود است، به اضافه عزلت‌گزینی و گریز از مردم، تن‌آسایی، فلسفه نوافلاتونی و خوار شمردن تن و ماده.

چنان‌که می‌دانیم اساس تفکر او، یا به عبارت دیگر بنیاد فلسفه‌اش بر «خودی» یا منِ آدمی است. این فلسفه در جهان معروف است به Philosophy of Selfhood در اینجا البته مجال شرح و بسط آن نیست[2]. ولی به‌طور خلاصه می‌توان گفت که او هرچیزی را در عالم دارای نیرویی می‌داند که نام آن «خودی» است و می‌خواهد خود را به جلوه درآورد:

وا نمودن خویش را خوی خودی است   خفته در هر ذره نیروی خودی است

بنابراین خداوند هم به‌عنوان یک وجود دارای خودی است، منتها او برترین خود

۱ـ این اندیشه بی‌شباهت به دیدگاهی نیست که حافظ مطرح ساخته:

فیض روح‌القدس ار باز مدد فرماید   دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد

یعنی فیض روح‌القدس خاتمه نیافته و امکان دارد به‌جز مسیح شامل «دیگران» هم بشود.

۲ـ برای مطالعه در این زمینه ر.ک: ***شرار زندگی***، نوشته م. ب. ماکان، انتشارات فردوس.

است و انسان می‌تواند با کمال بخشیدن به خودی خویش چندان تعالی یابد که در کنار خود اعلی قرار گیرد بی‌آن‌که در آن مستحیل شود. چنین اندیشه‌ای مغایر تفکر وحدت وجودی است. از آنجا که او مخالف خودانکاری آیین وحدت وجود است آن را عاملی می‌داند که «خودی» را تباه می‌سازد. اقبال معتقد است که این اندیشه خطرات اجتماعی و سیاسی به‌دنبال دارد و نباید آرمان اخلاقی یا مذهبی بشر باشد، بلکه انسان باید در حفظ و تحکیم فردیت خود که دارای توانایی‌های بسیار است بکوشد. بنابراین او با آن بخش از ادبیات صوفیه که بر بنیاد چنین تفکری با جدّ و جهد و تلاش میانه‌ای ندارند و مشوق خلوت‌گزینی و مردم‌گریزی هستند اصولاً موافق نیست و مفاهیمی مانند «تسلیم» و «رضا» جایی در قاموس او ندارند. از این‌رو، حافظ را مشخصاً به‌عنوان نماد این جریان فکری مورد انتقاد شدید قرار می‌دهد و توصیه‌ها یا الگوهای او مانند:

بگیر طره مه طلعتی و قصه مخوان که سعد و نحس ز تأثیر زهره و زحل است

را به شدت مورد نکوهش قرار می‌دهد و آن را سم مهلکی برای تحکیم فردیت و مخل بالیدن جامعه‌ای پویا می‌داند. البته نباید فراموش کرد که متفکران دیگری هم در آن ایام در دیگر کشورهای اسلامی همین اعتراض را به ادب صوفیه بخصوص به حافظ داشته‌اند که از میان آنها مشخصاً می‌توان به احمد کسروی اشاره نمود که دیدگاه‌های اقبال در باب تصوف قرابت بسیار با وی دارد[1]. مخالفت و مقابله او با اندیشه وحدت وجودی و مردم‌گریزی و عزلت‌گزینی و بی‌اعتنایی به جهان مادی و امثال این‌ها که با تفکر فیلسوفی واقع‌گرا و پراگماتیست مانند اقبال نمی‌سازد، اول بار در مثنوی معروف *اسرار خودی* آشکار شد که از آثار ارزشمند گنجینه ادب فارسی است. او در این مثنوی ضمن ابیاتی از شیوه تفکر حافظ انتقاد می‌کند و ازجمله می‌گوید:

هوشیار از حافظ صهبا گسار جامش از زهر اجل سرمایه دار
رهن ساقی خرقه پرهیز او می علاج هول رستاخیز او

۱ـ در این‌خصوص ر.ک: *تصوف در تصور اقبال، شبستری و کسروی*، نوشته م. ب. ماکان، انتشارات فردوس

مار گلزاری که دارد زهر ناب   صید را اول همی آرد به خواب

پس از چاپ این ابیاتِ انتقادی که تمامی آن در کتاب ***تصوف در تصور اقبال*** آمده، تظاهراتی در شهرهای بزرگ شبه‌قاره در مخالفت با اقبال و انتشار کتاب ***اسرار خودی*** شکل می‌گیرد و نسخه‌هایی از این کتاب به آتش سپرده می‌شود. حتا زمانی‌که نیکلسون این اثر را ترجمه می‌کند در غرب هم اعتراضات شدیدی علیه اقبال صورت می‌گیرد. جالب‌تر از همه این‌که حتا پدر اقبال هم با وی از در مخالفت درمی‌آید، مطبوعات او را به‌سختی مورد انتقاد قرار می‌دهند. این قضایا سه سال (۱۹۱۵ـ۱۹۱۸) طول می‌کشد و چندان اقبال را متأثر می‌سازد که اندیشه مهاجرت در وی قوت می‌گیرد. او از حرف خود عدول نمی‌کند، بلکه در ویرایش دوم کتاب به خودسانسوری دست می‌زند و آن ابیات را نمی‌آورد. ولی در آثار بعدی او نیز مانند ***رموز بی‌خودی***، ***پیام مشرق***، ***زبور عجم***، ***بندگی‌نامه***، ***بازسازی اندیشه دینی***، ***جاویدنامه***، ***مسافر***، ***پس چه باید کرد***، و ***ارمغان حجاز*** که در فاصله سال‌های ۱۹۱۸ تا ۱۹۳۸ منتشر شدند نه‌تنها یک مورد در نفی آن نظر نمی‌توان یافت بلکه آشکارا و تلویحاً با تصوف منفعل و رخوت‌آموز مقابله می‌کند. بخصوص در آخرین اثر او ***ارمغان حجاز*** که پس از مرگ وی منتشر شد باز هم بر این دیدگاه خود پای می‌فشارد و رهایی دنیای اسلام را از طلسم عقب‌ماندگی در توجه به جهان ماده و ستیزیدن با طبیعت و غلبه بر نیروهای آن می‌داند. همه حرف او تا آخر عمر در این پیام خلاصه می‌شود که:

حدیث بی‌خبران است با زمانه بساز   زمانه با تو نسازد تو با زمانه ستیز

بنابراین او چگونه می‌تواند با این اندیشه موافق باشد که:

بر آستانه‌ی تسلیم سر بنه حافظ   که گر ستیزه کنی، روزگار بستیزد

در یکی از غزل‌هایش که در مجموعه‌ی اردوی ***ارمغان حجاز*** آمده و پس از فوت وی منتشر شده می‌گوید:

چه کافرانه قمار حیات می‌بازی   که با زمانه بسازی، به خود نمی‌سازی

دگر به مدرسه‌های حرم نمی‌بینم   دل جنید و نگاه غزالی و رازی

به حکم مفتی اعظم که فطرت ازلی است / به دین صعوه حرام است کار شهبازی
همان فقیه ازل گفت جُرّه شاهین را / به آسمان گروی، با زمین نپردازی
منم که توبه نکردم ز فاش‌گویی‌ها / ز بیم این‌که به سلطان کنند غمازی
به دست ما نه سمرقند و نه بخارایی است / دعا بگو ز فقیران به ترک شیرازی

نتیجه این‌که اقبال تا پایان عمر از حرفش عدول نکرد؛ زیرا اگر قرار بود اقبال از حرفش بازگردد، آن‌گاه می‌بایست کل فلسفه‌اش را هم نفی کند. بنابراین، او به‌طور طبیعی با خیام هم میانه‌ای ندارد. اندیشه‌های به اصطلاح نیهیلیستی خیام را به‌طور ضمنی مردود می‌شمارد. حافظ بر اساس تفکری خیامی معتقد است که:

من اگر نیکم اگر بد، چمن‌آرایی هست / که به هر دست که می‌پروردم، می‌رویم

یعنی که به قول خیام:

آن روز که تو سن فلک زین کردند / و آرایش مشتری و پروین کردند
این بود نصیب ما ز دیوان قضا / ما را چه گنه، قسمت ما این کردند

ولی اقبال به خلاف خیام و حافظ، انسان را مختار و آزاد می‌داند. او همانند مولوی معتقد است:

این‌که گویی این کنم یا آن کنم / خود دلیل اختیار است ای صنم!

اقبال نیز من آدمی را مختار می‌داند. در **پیام مشرق** خطاب به آدمیان منفعل و معتقد به تقدیر و قسمت نهیب می‌زند که:

گمان مبر که به پایان رسید کار مغان / هزار باده‌ی ناخورده در رگ تاک است
چمن خوش است و لیکن چو غنچه نتوان زیست / قبای زندگی‌اش از دم صبا چاک است
اگر ز رمز حیات آگهی مجوی و مگیر / دلی که از خلش خار آرزو[1] پاک است
به خود خزیده[2] و محکم چو کوهساران زی / چو خس مزی که هوا تیز و شعله بی‌باک است

اکنون این پرسش پیش می‌آید که اقبال به‌عنوان مردی سخن‌سنج، شاعر و به

۱ـ آرزو (در اصطلاح‌شناسی اقبال): تب و تاب و پویایی من آدمی. ر.ک: ص ۲۵۷ پاورقی ۲.

۲ـ به خود خزیدن (در اصطلاح‌شناسی اقبال): اتکاء به‌نفس، متکی به خویشتن خویش.

اصطلاح کشّاف معانی که می‌دانیم در بحر بی‌کران شعر فارسی هم غواصی کرد، آیا لطایف و ظرایف کلامی حافظ را هم به‌عنوان شاعری که از همین‌رو به لسان‌الغیب معروف افتاده نادیده گرفت؟ ولی باید توجه داشت که آنچه مورد انتقاد اوست اندیشه‌های صوفیانه حافظ است نه شیوه کلامی او. حافظ یکی از شاعرانی است که اقبال از برخی از مفردات و ترکیبات وی در سروده‌هایش استفاده کرده[1]. در کتاب *لعل روان*[2] که به شرح و بررسی تطبیقی غزل‌های اقبال اختصاصی دارد، نشان داده شده که برخی از غزل‌های اقبال در استقبال از سروده‌هی حافظ است. او کلام حافظ را «هچون جواهر درخشان و الماس تراش‌خورده می‌داند که حلاوت و دلنشینی چهچه بلبل را دارد.» البته اقبال با شخص حافظ به‌عنوان شاعر سر عناد ندارد، بلکه با یک جریان فکری مخالف است که آن را عاملی دست‌وپاگیر برای پویایی دنیای اسلام می‌بیند. خود او هم می‌گوید که «من هرگز خواجه حافظ را متهم نساخته‌ام به این‌که چرا صحبت از مِی‌خوارگی می‌کند، اعتراض و انتقادم به آن حافظی است که تصوفی ناکارآمد را رواج می‌دهد که قابل انتقاد و اعتراض است.» نفی چنین تفکری از اصول اصلی فلسفه اوست که آن را در *جاویدنامه* به‌عنوان یکی از الگوهای پیشرفت به نسل جوان توصیه می‌کند.

تصوف و عرفان مورد نظر اقبال دم را غنیمت شمردن و این نیز بگذرد نیست. در کتاب *بازسازی اندیشه دینی* می‌گوید: «حالت عرفانی امری کاملاً عینی و بیرونی است، نه آن‌که عزلت‌نشینی در غبار ذهنیت مطلق باشد. چنین تعریفی از تصوف که البته نتیجه‌ی یک نقد و بررسی مبتنی بر شرایط دنیای کنونی است کاملاً متفاوت از تعریفی است که به‌طور سنتی از تصوف می‌شود.» فلسفه اقبال یا به‌طور کلی دستگاه فکری او میانه‌ای با مفاهیم معقول و مجرد که به کار زندگی واقعی نمی‌آیند ندارد. او همه چیز را از منظر زندگی آمیخته به پویایی می‌بیند، زیرا فیلسوفی است پای بر خاک. بنابراین عرفان از نظر او یعنی حرکت در جهت فرایند خلاق حیات. این عرفان

۱ـ برای مثال ر.ک: پاورقی ص ۲۲۶ کتاب حاضر. ۲ـ از این مؤلف، انتشارات اقبال.

همان است که در گذشته آیین عیاری و فتوت از آن پدید آمد و تصوف مکتبی اجتماعی و مردمی شد. او الگوی بارز چنین عرفانی را در مولوی می‌یابد. از همین‌رو انسان آرمانی اقبال نیز ویژگی‌های شیر خدا و رستم دستان را دارد. یعنی معنویت همراه با عمل، یا به بیان فلسفی آمیزه‌ای از ایده‌آلیسم و پراگماتیسم. چنین تفکری در آثار اقبال به‌صورتی روشمند نیز ارایه شده است.

دستگاه فلسفی او بر بنیاد همین اندیشه و قوام یافته. چنان‌که می‌دانیم او شیفته‌ی فرهنگ ایرانی بود و خصوصاً به زبان فارسی عشق می‌ورزید. از آثار وی پیداست که در تمامی زوایای این فرهنگ و تاریخ آن اندیشه گماشته؛ چندان که امروزه نام او در جهان یادآور نام ایران و فرهنگ و زبان آن است. در تاریخ فرهنگی ایران دو اثر حماسی وجود دارد، یکی **شاهنامه** است که حماسه‌ای ملی است و دیگری **مثنوی معنوی** که حماسه‌ای عرفانی است. انسان آرمانی اقبال در مجموع تجسم این دو شیوه تفکر است.

در اینجا این پرسش پیش می‌آید که آیا از این آراء و افکار وی، با توجه به مقابله‌ای که با آن شد، حاصلی هم به دست آمده، آیا دیدگاه‌های او ـ نه در دنیای اسلام ـ حداقل در سرزمین خود او مؤثر افتاده؟ امروزه دنیای اسلام از همان ناملایماتی رنج می‌برد که پیشتر از آن در عذاب بود. اکنون پاکستان در همان معضلات فرهنگی، دینی و سیاسی گرفتار است که در بدو تأسیس خود با آنها دست به‌گریبان بوده. آیا او به مانند بسیاری دیگر از متفکران و اصلاحگران شرق از سوی مخاطبانش درست فهم شده؟

متأسفانه در پاسخ به چنین پرسشی باید گفت که آراء او در طریق خاصی مورد بهره‌برداری قرار گرفته، چندان که از او شاعری منقبت‌گو و نوحه‌سرا ساخته‌اند. او خود نیز به این امر واقف بوده که گفت:

چو رخت خویش بر بستم از این خاک — همه گفتند با ما آشنا بود
و لیکن کسی ندانست این مسافر — چه گفت و با که گفت و از کجا بود

تفکرات مونوپولیستی سبب شده که نه‌تنها اقبال، بلکه بسیاری از اندیشمندان ما

به درستی معرّفی نشوند. از فارابی و غزالی و زکریا رازی و ابوریحان بیرونی و سهروردی گرفته تا همین پروین اعتصامی. از آنجا که هر متفکر بزرگ دارای اندیشه‌ای گسترده است، هر جریان فکری سعی می‌کند او را از آن خود سازد. چنان‌که با حافظ چنین کردند، یکی او را شرابخواره‌ای لاابالی می‌شمارد و دیگری او را تا حد یک قدیس بالا می‌برد و همه نیز دلایل خاص خود دارند. اقبال نیز از این وضع مستثنا نیست و جریان فکری حاکم سعی دارد که او را براساس افکار خود مطرح و در تخته‌بند خویش مقید نماید. از همین‌رو تجزیه و تحلیل برخی از اندیشه‌های او در باب دین و سیاست اجازه انتشار نمی‌یابند. این محدودیت که به نظر می‌رسد در دنیای اسلام نهادینه شده طبیعتاً مانع تجلی کامل اندیشه‌های اقبال می‌شود. از این‌رو به جرأت می‌توان گفت که طرح بسیاری از دیدگاه‌های او در زمینه‌های یاد شده خالی از مشکل نیست. این مشکل را یا افراد جوامع بسته می‌آفرینند یا حکومت‌های یک‌سونگر. بنابراین در برابر چنین پرسشی پاسخ این است که: گر گدا کاهل بود تقصیر صاحبخانه چیست؟ اقبال در اواخر عمرش این موضوع را ضمن یک دوبیتی به روشنی بیان داشته و اکنون که نزدیک به هشتاد سال از فوتش می‌گذرد باز هم این دوبیتی مصداق دارد:

تو گفتی از حیات جاودان گوی — به گوش مرده‌ای پیغام جان گوی
ولی گویند این ناحق‌شناسان — که تاریخ وفات این و آن گوی

۱۰

دیدگاه‌های عرفانی اقبال[1]

در میان منتقدان جماعتی وجود دارند که متأسفانه به رغم عدم آگاهی‌شان، سعی بسیار می‌نمایند تا عقاید به واقع بی‌بنیاد خود را در پشت انبوهی از کلمات زیبا و شکیل پنهان سازند. آنچه اینان می‌نگارند، اندیشه‌هایی است نادرست، کلی‌بافی‌هایی مبهم و تجزیه و تحلیل‌هایی بی‌اساس. آنان در نوشته‌های خود پیوسته از شاخه‌ای به شاخه‌ای می‌جهند و نظراتی ناپخته اظهار می‌دارند.

سعی‌شان بر این است تا افکار خود را در پس کلماتی ظاهرفریب صحیح و استوار جلوه دهند که البته ترفندی است شناخته شده. در هر عصری کسانی سعی می‌کنند با ابزار رایج، که متأسفانه از آن سوءاستفاده می‌کنند، بسیاری عقاید بی‌اساس و متزلزل را با شیوه‌هایی فلسفی و انتقادی مورد حمایت قرار دهند و بنای نااستوارشان را بر پای نگاهدارند. ولی مردم به ستوه آمده از چنان افکاری در عصر ما باید به واقع خشنود باشند از این‌که مفهوم واقعی و مسایل دشوارِ مربوط به اصطلاحاتی نظیر «عرفان»،

۱ـ نوشته فضل‌الرحمان، ترجمه م. ب. ماکان

«روانشناسی» و «احساسات» برای‌شان روشن شده است.

این واژگان، **فی‌نفسه** کلماتی کاملاً قابل احترامند و مفاهیمی حساب‌شده و روشن دارند؛ منتها اشکال کار در مخترعان نظریه‌های بی‌ارزش است که فلسفه‌هایی ساختگی، افکاری بی‌پایه و مفاهیمی نادرست و بی‌ثبات در آنها می‌گنجانند و از این واژگان نمادهایی اختصاصی می‌سازند. تفکرات و نوشته‌های عمیق عملاً نیاز به واژگانی دارند که مفاهیمی دقیق و عاری از ابهام داشته باشند تا خواننده مطمئن شود که میان او و نویسنده یا منتقد حلقه‌ی مفقوده‌ای وجود ندارد و اگر به فرض هم چنین موردی پیش آید می‌تواند آن را از طریق زنجیره مفاهیم بیابد و با اطمینان مبنای بحث و فحص قرار دهد. ایجاد رابطه‌ای واقعی میان دو ذهن فقط درصورتی میسر است که واژگانی با مفاهیم صریح و دقیق به‌کار گرفته شود. در این عصر که سیر و سلوک عرفانی به نسبت گذشته اندک است و لاجرم امری نامأنوس، کلمه عرفان و مشتقاتش هم به سبب انعطاف‌پذیری خاص خود به آسانی معنایش را از دست داده و تحریف شده، و به‌صورتی‌که گفته شد مورد سوءاستفاده قرار گرفت. اکثر مردم می‌دانند که «عارف» معنایی اصطلاحی دارد، ولی نمی‌دانند که مفهوم واقعی آن چیست. برداشتی که از اصطلاح مذکور در این سرزمین وسیع‌شده[1]، نتایج یأس‌آوری به بار آورده؛ هرکس معنایی از آن استنباط نموده و عارف‌مآبی بدل به بازی خنده‌آوری شده که همچنان ادامه دارد. این امر نتایج گونه‌گون و حیرت‌انگیز به بار آورد. مردمی که می‌خواهند از شرایط آرام و طبیعی روحی و احساسی خارج شوند به سرخوشی ناشی از مواد مخدر، به آه و ناله‌هایی بیمارگونه، به خیال‌پردازی‌های بچگانه، به منگی و مجنون‌صفتی عنوان «سیروسلوک عارفانه» می‌دهند. از سوی دیگر کسانی‌که افکاری برتر دارند عرفان و سیروسلوکش را با شدت و حدّت تمام امری مابعدطبیعی می‌شمارند که این طرز فکر نیز حاصلش نابه سامانی بی‌پایان است. شبیه همین گمراهی ذهنی منشأ نابه‌سامانی موجود میان ادبیات صوفیانه و زاهدانه است. شاید ظریف‌ترین و ساده‌ترین نوع گمراهی را که دیدگاهی ملحدانه در مورد طبیعت و

۱ـ منظور شبه‌قاره است.

حس‌وحال عارفانه قائل است، بتوان در رسالاتی یافت که هِنْری برموند[1] در مورد «شعر ناب» نگاشته. خطای موجود در این شیوه تفکر ناشی از جزم اندیشی است، زیرا ناآگاهانه (که به واقع نیز چنین است و ناآگاهی در ذات آن است) می‌پندارد که چون شعر و سیروسلوک عرفانی غالباً به یکسان بر حس‌وحال آدمی اثر می‌گذارند، پس عملاً نیز عین یکدیگرند (یا به نظر برموند همیشه و عملاً یکسان هستند) و درنتیجه منشأ این دو تجربه هم مانند یکدیگر است. البته برموند در این زمینه که آشکارا نادرستی عقیده مذکور را عیان می‌سازد، سخنی اظهار نمی‌دارد. او قضیه را از انتها مورد توجه قرار می‌دهد! به نظر وی نشانه‌های طبیعت عرفانی دنیای شعر و شاعری عبارتند از آرامش روحانی، صفای باطنی، غرق شدن در حس‌وحال و فضای شاعرانه و گسستن از خویشتن، و سرمستی ناشی از آن. در این مقال فرصت بررسی کامل عقاید برموند و نفی آن نیست تا نشان داده شود که این عقیده سطحی و شیفتگی بی‌اندازه نسبت به شعر درواقع بر چه اساس و مبنایی است، ولی لازم به ذکر است که تا ابهامات زدوده نشود، نمی‌توان سخنی از عرفان به میان آورد، بنابراین سعی ما بر این است که در این‌خصوص با مفاهیمی دقیق و روشن سخن بگوییم. اگر من از عرفان مولوی بگویم و شما آن را براساس عرفان موردنظر برموند تفسیر کنید، هرگز به تفاهم و نتیجه‌ای سودمند نخواهیم رسید.

در بحث از عرفان یک مشکل بزرگ وجود دارد و آن خود عرفان است که نیاز به تجزیه و تحلیل عقلانی دارد، حال آن‌که سیروسلوک عارف و دستاورد حاصل از آن فراتر از معقولات و محسوسات است. او برای دستیابی به کنه حقیقت مطلق حجاب ظواهر را می‌درد و با **وجود مطلق** خلوت می‌کند. طریق عارف طریقی بس دشوار است، چندان که عقل و حواس ما از ره سپردن در آن عاجزند. به قول اقبال:

بوعلی اندر غبار ناقه گم	دست رومی پرده‌ی محمل گرفت
این فروتر رفت و تا گوهر رسید	آن به گردابی چو خس منزل گرفت[2]

۱ـ Henri Bremond (۱۸۶۵ـ۱۹۳۳) ادیب، فیلسوف و متأله نوگرای فرانسوی.

۲ـ این ابیات در مجموعه «افکار» زیر عنوان حکمت و شعر آمده، بیت دوم در متن اصلی نیامده است.

جهانی که او در آن سر می‌کند با دنیای عادی تفاوت دارد؛ دنیای او دنیایی نیست که مردان و زنانش به هم عاشق می‌شوند، به یکدیگر آسیب می‌رسانند، رنج می‌برند، تلاش می‌کنند، شکست می‌خورند و نظر به امور و چیزهایی دارند که عقلشان درمی‌یابد و حواسشان ادراک می‌کند. حس و حال عارف به سادگی قابل درک نیست، رابطه‌اش با محبوب از آن نوع نیست که برای مثال مردی عاشق فلان دختر می‌شود یا دختری رابطه‌اش را با مردی به هم می‌زند. وقتی مردی عاشق زنی می‌شود، معیارهای زیبایی را در چهره و قامتش می‌بیند و به این ترتیب دلبسته شدن به او برای اکثر مردم قابل فهم است. یا وقتی مردی به صورت و سیرت زشت است و زنی از او رویگردان می‌شود، موضوعی است که همه آن را درک می‌کنند. ولی عاشق خدا یا شیدای روح جهانی شدن کاملاً مقوله دیگری است. در اینجا خصم شما روح شر است. چنین احساسی را با هیچ دستگاه ارزش‌یاب و معیار زیبایی‌شناختی نمی‌توان اندازه‌گیری کرد یا به میزان آن پی برد. افرادی که دارای هوش معمولی هستند نمی‌توانند مفهوم شیفتگی به چیزی راکه در عقل نمی‌گنجد و حواس آن را فقط وهم و پندار می‌دانند، دریابند.

بنابراین، احساس عارفانه مبتنی بر یک اصل اختیاری مشخص است. این اصل، قوانین و ارزش‌هایی خاص خود دارد که با معیارها و تجربه‌های عادی معمول دنیای ما قابل ارزیابی نیستند. احساسات و حس‌وحالی است که سبب می‌شود تا من متناهی با نامتناهی پیوند یابد؛ حالتی است که صحت و اعتبارش بستگی دارد به میزان یقین باطنی عارف، اعتقاد راسخش به این‌که سیروسلوکش در مسایل مورد توجه بشر است، و این‌که ماهیت واقعیت در شهود و ژرف‌نگری است. عقل و فرایند تعقل معمولی نمی‌توانند اعتبار و صحت سیروسلوک عرفانی را معلوم دارند یا آن را تأیید کنند. از این روست که عقل متعارف، عارف را خیال‌پرور و آرمانگرا و دارای ذهنی نامتعادل می‌داند، ولی باید توجه داشت که سیروسلوک عرفانی عملی الاهی است و در این فرآیند عقل بشری، یعنی عقلِ دانی با عقل الاهی یا عقل عالی پیوند می‌یابد و به این‌ترتیب از امور واهی و گذرا متوجه مسایل واقعی و ابدی می‌شود.

عرفان مبتنی است بر این تفکر که انسان می‌تواند به‌طور مستقیم یا از طریقی که موجب فردیتی آگاه و فعال می‌شود با خدا خلوت گزیند. بنابراین، عرفان عبارت است از تأثیر متقابل میان طرز عمل خودآگاهی خدا و ماسوا. به‌علاوه عارف معتقد است که هر چیزی در بطن خود نشانی از حیات ابدی دارد، بنابراین اهمیت امور از نظر وی مبتنی بر یک رشته ارزش‌هایی است که باید گفت فرا عقلی یا (اگر نخواهیم اغراق کنیم) بیش‌ازحد عقلی هستند. عارف واقعیت را بدین‌گونه می‌بیند و وصف می‌کند:

جهان را در شن‌ریزه‌ای می‌توان دید
و فردوس را در گلی وحشی،
بی‌کرانگی در کف دستت جای دارد
و ابدیت در یک لحظه[1].

کارآیی تجربه عرفانی با تحولات فکری بشر و رشد ارزش‌های دنیای متمدن همخوانی ندارد. عارف همانند رادیویی است که برای گرفتن طول موجی خاص تنظیم شده باشد، بنابراین کارآیی وی بستگی به میزان حساسیتش دارد. برای دستیابی به حالت روحانی تازه که پیوسته با تجربه عرفانی همراه است نه هیچ نوع عقاید مذهبی خاص به‌کار می‌آید و نه نیاز به خلقیات نژادی خاصی است. بذر در زمین مساعد رشد می‌کند؛ از وضیع و شریف گرفته تا صغار و کبار می‌توانند به دگرگونی روحی نایل آیند، منتها با این شرط که آیینه ضمیرشان به کفایت شفاف و صیقلی باشد تا چشم‌اندازهای ابدیت در آن جلوه‌گر شوند. پاسکال می‌گوید از آنجا که روح نامحدود است، بنابراین نمی‌تواند از چیزی محدود خشنود شود. روح مثل چاه ویلی است که فقط با ***جاودانگی*** و ***بی‌کرانگی*** پر می‌شود. البته همه عارفان وضعیتی یکسان ندارند. برخی در طریق طلب و جستجو گام می‌زنند، حال آن‌که گروهی در پی خلوتی دور از اغیارند ـ اینان کسانی هستند که حجاب حقیقت از برابرشان زدوده شده، تعبیرات

۱ـ یادآور رباعی زیر از خیام:

گردون نگری ز قد فرسوده ماست / جیحون اثری ز اشک پالوده‌ی ماست
فردوس دمی ز وقت آسوده ماست / دوزخ شرری ز رنج بیهوده ماست

عارفانه به‌کار می‌برند، و حتا با یاد آوردن عوالم معنوی خود در گذشته، و زمان حضور، حسرت و اندوهشان شدت می‌گیرد. از این گروه عارفان روشن‌ضمیر می‌توان از: ترزای قدیس[۱]، ابن عربی، یوحنای حواری، حلاج، ابن‌الفرید و ویلیام بلیک[۲] نام برد. طمأنینه و آرامشی که در حالات و صدای عارفانی از این دست موج می‌زند نشان از کامیابی آنان دارد و صداقتی که در کلام نافذشان مشهود است حکایت از واقعی بودن تجربه‌شان می‌کند.

اقبال در زمره این گروه از قدیسان و عارفان نیست. در هیچ یک از سروده‌هایش نشانی از تجربه عرفانی به مفهوم واقعی یافت نمی‌شود. این‌که او تجربه عرفانی را بر بسیاری از دیگر انواع تجربه (که شاید قابل قبول‌تر هم باشند) ترجیح می‌دهد، نظیر عقیده‌ای است که به عالم غیب دارد. برداشت اقبال از این مقوله کاملاً فلسفی است، او در تبیین و توضیح این موضوع پیوسته به روش‌های عقلی و استدلالی متوسل می‌شود که روشن‌ترین دلیلش عدم توجه وی به تجربه‌های عرفانی شاعرانی نظیر بلیک و طاهره (قرةالعین) است، و این درحالی است که به‌کار بردن تعبیرات و نمادهای عرفانی، جزیی از سنت‌های شعر اردو و فارسی شده است. ولی اگر نمادها و استعارات را به‌کار می‌گیرد، نخست برای این است که با آنها بهتر می‌توان دیدگاه و تجربه‌ای عرفانی را تبیین و تشریح کرد و دیگر این‌که چون در چنین مباحثی تعبیرات و استعارات مؤثرتر از اظهارات انتزاعی هستند نشان از دقت‌نظر دارد، زیرا برای تجسم امور معنوی و احساسات و حالات روحانی به‌کار بردن زبان استعاری بسیار ساده‌تر و مؤثرتر از اظهارات عمومی و رایج است.

اقبال در مقدمه ***بازسازی اندیشه دینی*** از کسانی سخن می‌گوید «که اساساً برای‌شان امکان درک عالم دیگری با زندگی دوباره به‌صورت فرایندی حیاتی؛ یعنی نوع خاصی از تجربه‌ی درونی که ایمان دینی درنهایت بدان متکی است، وجود ندارد.» با مطالعه‌ی آثارش درمی‌یابیم که برداشت اقبال از عرفان مبتنی است بر این عقیده

۱ـ St.Teresa (۱۵۸۲ـ۱۵۱۵) راهبه و عارف اسپانیایی.

۲ـ William Blake (۱۸۲۷ ـ ۱۷۵۷) نقاش، شاعر و عارف انگلیسی

که اگر آدمی براساس تجربه‌ی درونی خویش به زندگی دوباره به‌صورت فرایندی حیاتی معتقد باشد، می‌تواند آن را فهم کند. انسان می‌تواند در عالمی که خودش ذی‌شعور و بالنده است، خود را به‌گونه‌ای بار آورد که با وجود نامحدود هرچه بیشتر هماهنگ و مأنوس شود.

اقبال فقط گاهی اوقات رابطه‌ای عارفانه و حالتی تقریباً خودمانی با خدا دارد. او در یکی از اشعار تقریباً اولیه‌اش که به زبان اردوست سعی می‌کند این اشتیاق و آرزوی خود را بیان دارد:

ای حقیقت منتظر! گاهی با کسوتی مجازی به جلوه در آ

زیرا جبین نیازِ من، آرزو دارد که هزاران بار سجده‌ات کند

این طرز سخن گفتن با خدا خاص اقبال است. این‌که او حقیقت را به‌طور انتزاعی به‌کار می‌برد، یا نوع توقعی که از آن دارد مبین نقص تجربه عرفانی و عدم وجود حالت عاطفی عمیق در اوست؛ و اگر انتظار می‌کشد برای آن است که تا این هنگام با چنین تجربه‌ای بیگانه و ناآشنا بوده. در ترکیب «حقیقت منتظر» ایهام ظریفی وجود دارد که مبین نکته‌ای جالب در طرز فکر اقبال نسبت به ذات حق است و آن این‌که اندیشه «تجسم[1]» [و حلول] همان‌قدر در این جوان شدت دارد که در شخص عابدی که منتظر آنست. خدا حتا موقعی هم که انسان فراموشش می‌کند، باز در جستجوی اوست، زمانی‌که انسان به‌سوی خدا بازمی‌گردد، اشتیاقی شدید، نظیر میل شدید دو قطب مثبت و منفی برق به یکدیگر، در آنها به‌وجود می‌آید که به هم نزدیکشان می‌سازد. در غزلی عارفانه خطاب به خدا می‌گوید:

فرصت کشمکش مده، این دل بی‌قرار را — یک دو شکن زیاده کن، گیسوی تابدار را[2]

در غزلی دیگر سخن از خدای جستجوگر می‌گوید:

ما از خدای گم شده‌ایم، او به جستجوست — چون ما نیازمند و گرفتار آرزوست

گاهی به برگ لاله نویسد پیام خویش — گاهی درون سینه‌ی مرغان به هایهوست

1- incarnation

۲ـ این غزل به‌طور کامل در بخش پایانی کتاب حاضر آمده است.

در نرگس آرمید، که بیند جمال ما — چندان کرشمه‌دان که نگاهش به گفتگوست
آه سحرگهی که زند در فراق ما — بیرون و اندرون زبر و زیر و چارسوست
هنگامه بست از پی دیدار خاکئی — نظاره را بهانه تماشای رنگ و بوست
پنهان به ذره ذره و ناآشنا هنوز — پیدا چو ماهتاب و به آغوش کاخ و کوست
در خاکدان ما، گهر زندگی گم است
این گوهری که گم شده، ماییم یا که اوست

یکی از دوبیتی‌هایش در **پیام مشرق** (نقش فرنگ) مبین شروع مرحله‌ی بعدی در تفکر عرفانی اوست:

منم که طوف[۱] حرم کرده‌ام بتی به کنار — منم که پیش بتان نعره‌های هو زده‌ام
دلم هنوز تقاضای جستجو دارد — قدم به جاده باریک‌تر ز مو زده‌ام

در هم شکستن معیارهای ارزشیِ قابل قبول و برداشتن مانعِ میان کفر و دین ماهیتاً اموری عرفانی می‌باشند[۲]. لحن پرسش بسیار تند است و با توجه به پیشینه تجربه شخصی که به آن اشاره شد، دارای تمایز خاصی است. ولی بحث در مورد این ابیات تقریباً خطرناک است. در این شعر به‌طور مبهم بیانی طنزآمیز به‌کار رفته و این شاید برای آن بوده که حالت اعتراض‌آمیز شاعر زیاد به چشم نیاید و جدی گرفته نشود.

در بسیاری از رباعیات **شعله طور** نیز همین مبهم‌گویی احساس می‌شود. در این اشعار نشانی از واقع‌گرایی نیست و به‌نظر می‌رسد آنچه را اقبال بدان معتقد است به‌صورتی احساسی فهم می‌کند، ولی این امر بخشی از فرایند حیاتی را شکل نمی‌دهد، و بنابراین پیام وی روشن و تأثیرگذار نیست. شاید این شیوه از سخن گفتن را بتوان با قراردادنش در برابر یک احساس واقعی عارفانه که با بیانی شاعرانه استحاله یافته بهتر درک کرد. مناسب‌ترین مثالی که در این خصوص به ذهن خطور می‌کند، شعر طاهره قرةالعین است که اقبال در **جاویدنامه** آورده:

گر به تو افتدم نظر، چهره به چهره روبه‌رو — شرح دهم غم تو را، نکته به نکته مو به مو

۱ـ طوف: طواف

۲ـ در این خصوص ر.ک: ص ۱۷۱ کتاب حاضر، در اشاره به بیتی از **حدیقة** سنایی.

از پی دیدن رخت، همچو صبا فتاده‌ام / خانه به خانه در به در، کوچه به کوچه کو به کو
می‌رود از فراق تو، خون دل از دو دیده‌ام / دجله به دجله یم به یم، چشمه به چشمه جو به جو
مهر تو را دل حزین بافته بر قماش جان / رشته به رشته نخ به نخ، تار به تار پو به پو
در دل خویش طاهره گشت و ندید جز تو را
صفحه به صفحه لا به لا، پرده به پرده تو به تو

اشعاری از این دست که تحت تأثیر احساسات آنی، هیجانات روحی و ذهنیت شدید سروده شده‌اند، دقیقاً به‌صورتی برجسته و متمایز در برابر شیوه استدلالی شعر اقبال قرار دارند. از آن‌جمله است ابیات زیر از شاعر یاد شده که بر مبنای احساساتی شخصی و جذبات شوق‌آمیز است:

جذباتِ شوقَکَ اَلْجِمَة بِسلاسِلِ الغمِ و البلا / همه عاشقان شکسته‌دل که دهند جان به ره بلا
اگر آن صنم ز ره ستم پی کشتنم بنهد قدم / لقد استقامُ بسیفِهُ فلَقَد رضیتُ بما رضیٰ
سحر آن نگار ستمگرم قدمی نهاد به بسترم / فاذا رأیتُ جمالهُ، طلعَ الصَّباحُ کَانَّما
نه چو زلف غالیه‌بار او، نه چو چشم فتنه شعار او / شده نافه‌ای به همه ختن، شده کافری به همه ختا
[تو که غافل از می و شاهدی، پی مرد عابد و زاهدی / چه کنم که کافر و جاحدی ز خلوص نیت اصفیا
تو و ملک و جاه سکندری، من و راه و رسم قلندری / اگر آن نکوست تو درخوری، وگر این بد است مرا سزاست]

یا ساده‌دلی وحشتناکی که در اناالحق حلاج وجود دارد، مقوله متفاوتی از وجد روحانی و حس‌وحال شخصی است که در محدوده تجربه عرفانی اقبال جای نمی‌گیرد. همان‌طور که اشاره شد اقبال می‌توانست با توجه به پاره‌ای از سنت‌ها و اسلوب‌های شعر فارسی و اردو برخی از اشعارش را به سادگی با احساسات ساختگی و رویدادهای جعلی درآمیزد، ولی هرگز چنین نکرد؛ زیرا او شخصیتی بسیار معقول دارد، بنابراین آنچه را در سر می‌پروراند با آنچه در دنیای واقع دارد در هم نمی‌آمیزد و با یکدیگر اشتباه نمی‌گیرد، و از آنجا که متفکری است بسیار صادق، وقتی نیمی از راه را طی کرده، وانمود نمی‌کند که در جستجوی ذهنی خود به هدف نایل آمده.

اقبال با نفی عقل به‌عنوان راهنمای زندگی و پذیرفتن نقش عشق در همان جایگاه، نشان می‌دهد که پیرو راستین *طریقت* است. او در شعر خود بارها از کشاکش بنیادی میان خدای نمادین و شیطان سخن می‌گوید و این‌که سرانجام هر جنبه‌ای از

زندگی در قالبی حل‌وفصل می‌شود که از تقابل میان نور و ظلمت ساخته شده، و به‌نظر می‌رسد زندگی سرانجام از میان ظلمات سربرمی‌آورد و در نور خیره‌کننده عشق جای می‌گیرد. در اینجا باید گفت که اندیشه مولوی تأثیری عمیق در اقبال داشته، زیرا غالباً اشعاری به سبک او سروده و ناخودآگاه تحت تأثیر وزن و قالب اشعارش قرار گرفته، یا از آنها استقبال کرده است[۱].

اکنون بهتر است از دنیای شعر او خارج شویم و به یکی از فصول کتاب ***بازسازی اندیشه*** نظر افکنیم که احتمالاً با موضوع مورد بحث بیشتر مناسبت دارد. اقبال در جایی از این کتاب سخن از طبیعت تجربه عرفانی به میان می‌آورد. او برای آن‌که نظرش را در این‌خصوص به‌خوبی روشن سازد، وجوه متفاوتی برای موضوع مورد بحث خود قائل می‌شود. در اینجا بهتر است به جنبه‌هایی از تجربه عرفانی بپردازیم که خود به‌طور مستقل کلیت دارد.

او در مرحله نخست توجه ما را به بی‌واسطه بودن تجربه عرفانی جلب می‌کند که «از این حیث تفاوتی با دیگر سطوح تجربه بشری ندارد.» سپس تفاوت میان تجربه و مجموعه‌ای از مفاهیم را مورد بررسی قرار می‌دهد «که متقابلاً با یکدیگر مرتبط می‌باشند و هیچ ربطی به تجربه ندارند.» این‌که میان انواع تجربه و مجموعه‌ای از مفاهیم تمایزی آشکار وجود دارد، سخنی کاملاً صحیح است. تجربه عرفانی متضمن حالتی عاطفی است، چیزی شبیه به هیجانِ ناشی از احساسات که سر در تجربه‌های معمولی بشر دارد. تجربه عرفانی بیش از مفاهیم عقلی به تجربه‌های معمولی نزدیک می‌باشد؛ زیرا تأثیر نهایی آن بر حوزه‌های خودآگاهی است که تحت تأثیر دیگر تجربه‌های عاطفی قرار دارند.

تمامی تجربه‌های معمولی مبتنی بر ادارکات حسی است که می‌شود تأثیرشان را نهایتاً در همان ادراکات یافت، حال آن‌که تجربه عرفانی کاملاً مستقل از جهان محسوس است. تجربه عرفانی از راه‌هایی حاصل می‌شود که هیچ پیوندی با ارگان‌های حسی ما ندارند. بنابراین قبول این حرف که تفاوتی با دیگر «سطوح تجربه

۱ـ در این مورد ر.ک: ***معنای زندگی از نگاه مولانا و اقبال***، همان.

بشری ندارد» کاری دشوار است. البته طرز عملش متفاوت است و نمی‌توان رابطه‌هایی را که با منابع خود دارد با عقل، به‌صورت واکنش‌های عاطفی و معمولی درک کرد، ولی عقل به دلیل آشنایی با ادراکات حسی ما می‌تواند به آسانی با منابع آنها پیوند داشته باشد. تردیدی نیست که اگر تجربه عرفانی را ارزیابی کنیم و تأثیری را که بر احساس ما می‌گذارد مورد تأمل قرار دهیم درمی‌یابیم تشابهی را که اقبال بین این دو می‌یابد کاملاً معتبر است.

دومین نکته جالب، غیرقابل تجزیه بودن کلیت تجربه عرفانی است! او این نوع تجربه را با دیگر تجربه‌ها متفاوت می‌داند و برای این تفاوت توضیح جالبی را ارایه می‌دهد: «وقتی میز مقابلم را مورد آزمایش قرار می‌دهم، یافته‌های تجربی بیشماری وارد همین تجربه‌ی ساده می‌شود. از میان این گنجینه اطلاعات، آن گروهی را انتخاب می‌کنم که در نظم مشخص مکان و زمان قرار می‌گیرند و آنها را در ارتباط با میز، کنار هم می‌گذارم و نتیجه‌گیری می‌کنم[1].» در اینجا اقبال براساس نتیجه‌گیری خود بی‌واسطه بودن تجربه‌های معمولی را که در اظهار اولیه‌اش با آنها مرتبط می‌دانست نفی می‌کند.عمل انتخاب، حتا اگر یک لحظه هم بیانجامد، باز فرآیندی است متضمن زمان، حال آن‌که تجربه عرفانی به‌دلیل بی‌واسطه و کلی بودن قابل تقسیم و تجزیه نیست. اقبال تفاوتی را که میان دو نحوه از شناخت وجود دارد به روشنی مورد بحث و فحص قرار می‌دهد، او به خلاف ویلیام جیمز می‌اندیشد که «تفاوت میان حالت عرفانی و آگاهی معمولی ناشی از عقل به‌معنای قطع رابطه با خودآگاهی عادی نیست.» عقیده او مبتنی‌بر این دلیل است که «در هر دو حال یک **واقعیت** است که بر ما اثر می‌گذارد.» آگاهی عقلی در تجربه معمولی حقیقت را تدریجاً فهم می‌کند و مجموعه انگیزه‌های منفرد و پی‌درپی را برای واکنش خود برمی‌گزینند. «حالت عرفانی، ما را با کل گذرگاه **حقیقت**[2] مواجه می‌سازد، به‌نحوی که همه‌ی انگیزه‌های گوناگون در یکدیگر مستحیل می‌شوند و یک واحد غیرقابل تجزیه را

۱ـ *بازسازی اندیشه دینی*، ص ۵۷

2- passage of reality

شکل می‌دهند که تمایز معمولی ذهن و شیء در آن وجود ندارد[۱].» البته تمایز خاص تجربه عرفانی در شناخت آن از **حقیقت** است، حقیقتی که در حالت عرفانی در قید زمان و مکان نیست. همان‌طور که اقبال در جایی از این گفتار می‌گوید، زمان تسلسلی در تجربه عرفانی موضوعیت ندارد، بنابراین باید گفت که در آگاهی عارف مطلقاً چیزی به‌نام «گذرگاه حقیقت» وجود ندارد، زیرا این امر متضمن آگاهی از زمان تسلسلی است. عقل معمولی آدمی در کسب تجربه‌ها به یکپارچگی اجزاء و دقایق مکانی و زمانی پی می‌برد. دیدگاه‌هایی که در مورد عارف و عامی وجود دارد کاملاً متفاوت است، زیرا کل حقیقت به مفهوم عرفانی مجموعی از اجزای مختلف نیست، بلکه به گفته اقبال «کل منفرد و غیر قابل تجزیه» است. آگاهی عرفانی تعبیر شداد و غلاظی از آگاهی معمولی نیست، بلکه مقوله‌یی متفاوت است که مبتنی بر ادراک حسی یا فرایندهای منطقی نیست. به علاوه لازم نیست که همان نوع آگاهی در تجزیه‌ی وجوه متفاوت حقیقت وجود داشته باشد. اقبال در جایی از ***بازسازی اندیشه*** در مورد کمال تجربه حلاج اشارتی دارد به «سطوح ناشناخته خودآگاهی» که توضیح جالبی است در خصوص این موضوع.

شاید پاشنه آشیل یک عارف از نظر شکاکان و عقلگرایان این است که می‌گوید در لحظه‌های وجد و سرمستی «پیوندی صمیمانه با **خود** دیگری دارد که یگانه، متعالی و جهانشمول است و شخصیت خاص خود را هر آن پنهان می‌دارد.» بنا به گفته آنان *این حالت منفعلانه است و «دیگر بودنِ خودِ تجربه شده» را ثابت نمی‌نماید، چنین نظری بر بنیاد خیال است، توهمی آنی است که تجربه حاصل از آن تابع شرایط روانی* است. عقاید فروید[۲] یک گام پیشتر از این می‌رود، به نظر وی عارف فردی است دارای اختلال مشاعر که مدعی بینشی وافر است، ولی آنچه او دارد چیزی جز وفور انحرافات جنسی غیرقابل تغییر نیست. آلدوس هاکسلی[۳] که پیوسته دوست داشته در جریان

۱ـ ***بازسازی اندیشه دینی***، ص ۵۷.

2- freud

۳ـ Aldous huxley ۱۸۹۴ـ۱۹۶۳ رمان‌نویس و منتقد انگلیسی.

امور علمی یا شبه علمی قرار گیرد، حالات وجد و خلسه فرانسیس قدیس[1] و عمل تحقیر نفس را که در آن حالت مرتکب می‌شده چندان دنبال می‌کند تا به اصطلاح می‌رسد به سرچشمه اصلی‌شان، یعنی تا نابه‌هنجاری جنسی و هیستری مذهبی.

اقبال در یکی از ظریف‌ترین بحث‌های خود درباره آیین رمزی، سطحی بودن این دیدگاه را نشان می‌دهد. به نظر وی مطالبه دلیل علمی در مورد وجود و فردیت خودِ دیگر در واقع یعنی طفره رفتن از اصل موضوع، زیرا شناخت این خود از طریقی میسر است که ادراک حسی ـ که تنها نوع شناخت نیست ـ نقشی ندارد. اقبال مثالی همتراز از تجربه‌ی اجتماعی ما بیان می‌دارد: «ما هیچ نوع حسی برای پی‌بردن به تجربه حاصل از ذهن دیگران دراختیار نداریم... در این مورد اگر هر معیاری را که مناسب تشخیص می‌دهیم، خواه مادی یا غیر مادی، استفاده کنیم، باز هم شناخت ما از ذهن دیگران فقط چیزی استنباطی خواهد بود[2].» سازگاری عارف با محیط خویش و این‌که وقتی در حالت خلسه نیست همانند موجودی حساس و عاقل رفتار و فکر می‌کند، عدم تناقض میان این دو حالت، وضع کاملاً عادی و توانایی وی در شرح هنرمندانه تجربه عرفانی و انسجام میان حالات عرفانی مختلف، جملگی مبین این است که او فردی عاقل و متعادل است.

هیجان و شور و حال ناشی از پیوند معنوی، غالباً «خود» عارف و «خود» دیگر را تحت تأثیر قرار می‌دهد، احساس می‌کند که شخصیتش در شخصیتی دیگر غوطه‌ور شده و این دو **خود** در هم آمیخته‌اند. عقاید وحدت وجودی و این گفته بلیک که «من مسیح هستم، پس تو هم هستی» مثالی از این نوع عقیده است.از سوی دیگر، عارف حتا در صمیمانه‌ترین لحظه‌های پیوند معنوی به رغم احساس وجدانگیزش که ناشی از رهایی او از محدوده‌ی اصول اخلاقی متدوال است، تعالی خداوند را به وضوح تشخیص می‌دهد.

در اناالحق حلاج ظاهراً مفهومی حس می‌شود که به شدت مبتنی بر آیین وحدت وجود است. خشکه مقدس‌ها به او انگ ارتداد زدند و حتا پر و پا قرص‌ترین

1- st.francis

۲ـ *بازسازی اندیشه‌ی دینی*، صص ۵۸ و ۵۹

طرفدارانش هم نتوانستند دریابند که این گفته با اسلام سنتی و معمولی قابل تطبیق است. سرانجام نوبت به اقبال رسید، او با بینش عمیق خود کشف کرد که در گفته همیشه ماندنی و ریشه‌دار حلاج هیچ مفهومی که خلاف اسلام سنتی باشد وجود ندارد. به عقیده وی «تعبیر درست تجربه حلاج این نیست که بگوییم او قطره‌ای است به دریا پیوسته، بلکه وی با آن تجربه و گفته‌ی همیشه ماندنیش، واقعیت و جاودانی **من** بشری را در شخصیتی ژرفتر تحقق بخشید و با شجاعت به اثبات رساند[1].»

از نظر منتقدان و مردم عادی جالبترین و جاذبترین مرحله احساسات عارف یا فرد عادی پیوند میان تجربه و احساس است، زیرا فقط به وسیله احساس است، که او از این پدیده اگاه می‌شود و کیفیات خاص آن، خودآگاهی وی را تحت تأثیر قرار می‌دهد و در خود می‌گیرد. ما ارزش‌های مستقل را به عالم معنا ربط می‌دهیم، عالمی غیرقابل تجزیه که دست عقل بدان نمی‌رسد و همان‌طور که اقبال می‌گوید تجربه عرفانی قابل انتقال است و نوع ناب و خالص آن کیفیتی است که به بیان درنمی آید. بنابراین ناب‌ترین جلوه وجد و خلسه عرفانی را باید زمانی دانست که عارف با حالتی آرام و ساکت با شور و شعف در مراقبه فرو می‌رود.

ولی مسأله‌ای که آشکارا باقی می‌ماند این است که عارف به کرات سعی می‌کند تا مواجهه روحانی خود را در قالب کلام یا هنر دیگری اظهار دارد. این‌که بر ما معلوم است چنین تجربه‌هایی نامتعارف نیستند به‌واسطه‌ی همین ذوقی است که برای نمود خویش در ضمیر عارف پدید می‌آورند. از سوی دیگر چه بسا حالت‌های عارفانه دیگر وجود دارند که چند و چونشان در قالب کلام گنجانده نمی‌شود، بنابراین ما نیز نمی‌توانیم از آنها آگاهی داشته باشیم و به‌ناچار در حوزه بحث و فحص هم قرار نمی‌گیرند.

این‌که اقبال می‌گوید حالت عرفانی «اساساً موضوعی است ناشی از احساسات غیرقابل بیان که دست عقل استدلالی بدان نمی‌رسد» سخنی است کاملاً درست. ولی احساسات در اشخاصِ حساس و خلاق پیوسته می‌خواهد عینیت بیابد و به تجلی درآید. تردیدی نیست که وقتی احساسات در قالب کلام، برای مثال شعر، بیان

۱ـ *بازسازی اندیشه دینی*، ص ۱۷۴

می‌شوند، مقدار زیادی از شور و حال و هیجان مکتوم در آنها قابل انتقال نیست، زیرا کلام و دیگر ابزار هنری دارای ارزش‌ها و مفاهیم و کیفیاتی مناسب اعمال معمولی هستند و نمی‌توانند همه ظرایف موجود در زیبایی و اندوه را که در هر تجربه فردی هست منتقل سازند. این‌ها به‌خلاف حالات عاطفی که انعطاف‌پذیرند دارای استحکام و ثبات هستند. بنابراین اکثر تجربه‌های عاطفی وقتی به لفظ درمی‌آیند تغییر می‌یابند، زیرا احساسی بی‌نظیر تبدیل به نشانه‌های رایج می‌شود و علایمی معمولی با مفاهیمی عادی و نارسا برای‌شان به‌کار گرفته می‌شود. این امر در مورد تجربه عرفانی به‌مراتب صادق‌تر از تجربه‌های دیگر است، علت آن است که در اینجا دگرگونی و تغییر بیشتر است. این تجربه، نخست باید به اصطلاحات محسوس برگردانده شود و سپس در قالب شعر یا هنر دیگری که عارف برمی‌گزیند اظهار شود. به‌علاوه اقبال از یک «عنصر ادراکی در تجربه عرفانی که خود را به‌شکل اندیشه‌ای سودمند درمی‌آورد[1]» سخن می‌گوید. از مثال‌هایی که در مورد بیان و اظهار احساس عرفانی ذکر گردید، به‌نظر می‌رسد بهتر آنست که بگوییم عارف روش عقلی را وسیله‌ای نامناسب می‌داند و حس و حال خود را پیوسته با تعبیرات ملموس بیان می‌دارد. بیان احساسات به‌صورت استعاره در قیاس با مفاهیم انتزاعی برجستگی خاص دارد و کلام تغزلی و نمادین که عرفا در آثارشان بسیار به‌کار می‌برند، نشان می‌دهد که آنان بیشتر شاعرند تا فیلسوف و اندیشمند، این‌که عارف عقل را به‌عنوان وسیله‌ای برای کسب معرفت نفی می‌کند به‌نظر اقبال قابل قبول نیست. وقتی عارف سعی می‌کند حس و حالش را با اندیشه‌ها و تصورات خویش بیان دارد، گفته‌هایش به‌طور گنگ، مبهم و غیرقابل قبول است. شاید ابن‌عربی مثالی بارز در این مورد باشد. نثر زیبا، درخشان و بسیار دقیق ***فتوحات مکیه*** کاملاً بی‌تأثیر است و ***فصوص الحکم*** او بی‌محتوا و خم‌اندرخم. اقبال در شعر خود بیشتر طالب به‌کار بردن نمادهای شاعرانه است و از این امر راضی‌تر به‌نظر می‌رسد، شاید پاسخ به این پرسش که چرا او آگاهی عرفانی را مشابه آگاهی معمولی می‌داند در این باشد که تجربه عرفانی خویش را ناخودآگاه با اصطلاحات محسوس و معمولی بیان می‌دارد.

۱ـ همان، ص ۶۰ و ۶۱

عنصر ادراکی چیزی است که در مرحله آخر به‌وجود می‌آید، یعنی زمانی که عارف شور و حال خود را با کلمات نمادین و یک رشته تعابیر محسوس بیان می‌دارد که هضم آن برای عقل دشوار است. فهم مراتب عرفانی که برای دست‌یابی به کمال روحانی به‌تدریج طی می‌شود، و نیز مجموعه آداب نمادینش مبتنی است بر جای دادن شکل صوری تجربه عرفانی در قالب امور حسی و تجزیه و تحلیل آن. نوعی عرفان و تصوف کاذب هم وجود دارد و آن فلسفه‌ای است متشکل از نکات بسیار اسرارآمیز که از نخستین مراحل به‌تدریج در بطن رمز و راز فرو می‌رود و در نتیجه تجربه‌ای واقعی از آن حاصل نمی‌شود. به‌علاوه عارف هم دارای ضعف‌های بشری است که ممکن است هرازگاهی در عقاید و نظام فکری‌اش بروز کند، شاید او نیز سعی می‌کند دیگران را تدریجاً به روش تردیدآمیز و متزلزل خود سوق دهد و به قداستی باطنی متمایل سازد که معتقد است با بینشی غیرقابل بیان فهم کرده. البته بسیار نادرست است اگر پنداشته شود که زندگی درنهایت همین است و جز آن چیزی نیست.

ولی همان‌طور که پیشتر گفته شد، ذهن اقبال اصولاً معطوف به امور عقلی و فلسفی است و این از تجزیه و تحلیل و بررسی جنبه‌های برجسته آثارش پیداست. هدف اصلی او از عرفان بازسازی انسانیت بود، بدین‌گونه که آدمی با تلاشی پیگیر به خودسازی بپردازد و من خویش را به کمال برساند. ولی انسان باید بداند که برای این منظور چه روشی را باید برگزیند، در اینجاست که اقبال طریق عرفان ـ البته عرفان مورد نظر خود را ـ بسیار مناسب می‌یابد. به‌عقیده وی تنها طریق مطمئن برای گذشتن از ورطه‌های هواحبس، خودخواهی‌ها و راه‌های خم‌اندرخم آرمانشهرهای ذهنی، و رسیدن به شاهراه زندگی طریق عشق و محبت تمام عیار است. عشق به پویندگان طریق «خود» پیوسته مطمئن‌ترین و نزدیک‌ترین راه را ارایه می‌نماید، از این‌روست که عارف عشق را مرکز عالم می‌داند. مفهوم دیگر برای طریق عشق «تسخیر عالم با راه حیاتی[1]» است که اقبال آن را برای پرورش خودی بسیار ضروری

۱ـ vital way مفهوم دیگری برای طریق عشق که اقبال آن را در مثنوی **چه باید کرد** برای پویایی و تحرک اقوام شرق ضروری می‌شمارد. در آغاز این مثنوی می‌گوید:

سپاه تازه برانگیزم از ولایت عشق	که در حرم خطری از بغاوت خرد است←
→زمانه هیچ نداند، حقیقت او را	جنون قباست که موزون به قامت خرد است

می‌داند. ولی اگر عشق سبب می‌شود که انسان به وجود خویش واقف شود، موجب از دست رفتنش هم می‌شود. قانون حیات طالب آن است که انسان با تلاش و با کشف توانایی‌های وافر ضمیرش، فردیت منحصر به‌فرد خویش را پرورش دهد. ولی این فقط مرحله اولیه است. هدف نهایی زندگی پدید آوردن چیزی غیرشخصی[1] است که فقط با پرورش «من» آدمی میسر است. این تناقض اساسی حیات با یک رشته تجزیه و تحلیل در *اسرار خودی* و *رموز بی‌خودی* شرح شده است.

فهم نتایجی که از این اندیشه اقبال حاصل می‌شود ضروری است؛ زیرا فقط پس از پی بردن به آنها است که می‌توان با کمال تعجب و به‌وضوح دریافت که الگوهای اصلی آثارش نظیر «عشق و عقل»، «خبر و نظر» باهم سازگارند. به‌نظر وی لذت سفر در رسیدن به مقصد نیست، در راه سپردن دایم است، در این است که پیوسته امکان بروز ماجرایی تازه وجود داشته باشد، در رؤیت چشم‌اندازهای بدیع و تب‌وتاب‌های ناشی از آن است[2]. تلاش بی‌وقفه و پرهیز از تن‌آسایی چیزی است که زندگی را متعالی می‌سازد؛ از این‌روست که اقبال انسان را در وضعیت ناتمام خود ترجیح می‌دهد. در انسان‌هایی که کامل نیستند *امکانات* اعجاب‌آور بی‌شمار وجود دارد، چنین کسانی می‌توانند پیوسته کاری انجام دهند، می‌توانند به امور گوناگون بپردازند و سبب پیشرفت و ترقی شوند، حال آن‌که از فردِ به مقصود رسیده نمی‌توان جد و جهدی انتظار داشت. اقبال در مورد انسانی که با جد و جهد در پی تعالی حیات خویش است عقیده‌ای سخت هیجان‌انگیز و جذاب دارد، به نظر وی چنین انسانی به‌جای آن‌که به‌دنبال خدا باشد، خدا در جستجوی اوست[3]. او در طریق عرفان نیز با دنیایی از توقعات که در جانش موج می‌زند، طالب تکامل و دستیابی به منزل مقصود است.

به آن مقام رسیدم چو در برش کردم　　　طواف بام و در من سعادت خرد است

1- impersonal

۲ـ برای توضیح بیشتر ر.ک **شرح چه باید کرد** از م. ب. ماکان. انتشارات فردوس.

۳ـ اشاره نویسنده به غزلی است از اقبال که در صفحه‌ی ۱۵۹ آمده، با مطلع:

ما از خدای گم‌شده‌ایم او به جستجوست　　　چون ما نیازمند و گرفتار آرزوست

ولی اقبال حتا در این مورد هم عمیقاً تحت تأثیر عرفای اسلامی است. نتیجه طبیعیِ حاصل از پیوند انسان با خدا موجب آمادگی روحانی است که ژرفا و قابلیت آن مراتب مختلف دارد. بنابراین، عارفان به‌لحاظ کامیابی و کمال روحانی، و رسیدن به کمال مطلوب بشری به‌مراتبی قائل هستند ـ انسان کامل موجودی است بسیار متفاوت از زبرانسان واگنر[1] و شاو[2].

دو عارف مسلمان که با مهارت بسیار این اندیشه را پرورش داده‌اند عبارتند از: ابن‌عربی و عبدالکریم ابراهیم جیلی. اقبال در یکی از آثارش به نام **سیر حکمت در ایران** بررسی دقیق و عمیقی از ***انسان کامل*** جیلی به‌عمل می‌آورد و عقیده‌اش را نسبت به این جنبه از عرفان مبتنی‌بر فلسفه‌ای اسرارآمیز اظهار می‌دارد. در آثار اولیه اقبال نشان چندانی از این تأثیر نیست، ولی بعدها تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر شعر او می‌گذارد.

شاید ***جاویدنامه*** اقبال جامع‌ترین اثرش باشد. این کتاب بی‌شک، چه از نظر قالب و چه از حیث محتوا حاوی پیچیده‌ترین و متنوع‌ترین اشعار اوست. ***جاویدنامه*** فاقد زیبایی‌هایی است که در برخی از اشعار ***پیام مشرق*** وجود دارد؛ ولی ابیاتش بسیار استادانه و ژرف است و دارای وحدتی است که آن را از ***پیام مشرق*** منسجم‌تر می‌سازد.

منظومه‌ی ***جاویدنامه*** با نقش‌آفرینان متعددش، با نمادهای پررمز و رازش و افکار پیچیده‌ای که در آن عرضه شده، نیاز به بررسی‌ای دقیق و مفصل دارد، ولی با توجه به مطالبی که در این مقاله اظهار شده، جالب‌ترین بخش‌های ***جاویدنامه*** قسمت‌هایی است که برخی از نمادهای عبدالکریم جیلی به‌کار برده می‌شود، نظیر: فلک قمر، فلک عطارد، فلک زهره، نوای رومی، و نوای حلاج که نشان از تأثیر عمیق ***انسان کامل*** دارد. گرچه بررسی تطبیقی ***انسان کامل*** و ***جاویدنامه*** خالی از دشواری نیست ولی برای پژوهنده‌ی علاقه‌مند به اقبال باارزش خواهد بود.

۱ـ Richard Wagner (۱۸۸۳ـ۱۸۱۳) آهنگساز آلمانی. او را بزرگ‌ترین آهنگساز در تاریخ اپرا دانسته‌اند.

۲ـ Bernard Shaw (۱۹۵۰ـ۱۸۵۶) نویسنده، نمایشنامه‌نویس و طنزپرداز ایرلندی.

۱۱

مولوی، نیچه و اقبال[1]

اقبال به سبب استعداد فطری و نظرات مشابهی که در باب زندگی با دو تن از متفکران پیش از خود داشت، بسیار تحت تأثیر آنان قرار گرفت. او از میان متفکران قدیم شرق، مولوی را به‌عنوان مراد و راهنمای خود پذیرفت و اروپای متأخر نیز فلسفه «خود» و «زبرمرد» نیچه را به وی الهام نمود که مورد پذیرشش قرار گرفت. با نگاهی گذرا به اشعار اقبال، معلوم می‌شود که بهترین قسمت‌های شعرش را از افکار مولوی و نیچه الهام گرفته است. این امر سبب شد تا برخی از منتقدان سطحی و ظاهربین بینگارند که اقبال چیزی بیش از پژواک آن دو اندیشمند نبوده است. تردیدی نیست که از نظر اقبال ایمان مولوی و الحاد نیچه، دو نگاه واحد به مضمونی یکسانند. اصولاً هر عارف و اندیشمند ژرف‌نگری حقیقت را واحد می‌داند. کانت می‌گوید، حقیقت اصلی همانند منبع نورانی واحدی است که انوار مختلف از آن ساطع می‌شود و هر کس یکی از آنها را می‌پسندد. ولی سنایی این موضوع را به‌صورتی زیباتر در **حدیقه** بیان داشته:

کفر و دین است در رهش پویان　　　　وحدهٔ لاشریک له گویان

۱ـ بر اساس نوشته‌ای از خلیفه عبدالحکیم، ترجمه م. ب. ماکان.

اقبال شاعری است که همانند نیچه از شوریدگی، قدرت، محبت، خلاقیت و عقل سخن گفته و درباره هر یک نظراتی روشن ابراز داشته. او نیز مانند نیچه عقل و عشق را برابر هم نشانده و ویژگی‌ها و توانایی‌هایشان، را ارزیابی کرده. تقابل میان عقل و عشق زمینه‌ای بسیار کهن در تاریخ تفکر دارد. به عقیده‌ی نیچه زمانی که تمدن یونانی در اوج قدرت خود بود، یونانیان دیونیزوس را می‌پرستیدند که خدای محبت، باروری و جذبه‌های عارفانه بود. پرستندگان وی الوهیت را با جنون عشق و موسیقی ادراک می‌کردند. آنچه نیچه در مورد موسیقی گفته، قرن‌ها پیش از او در **مثنوی** مولانا به زیباترین نحو و عمیق‌ترین مفاهیم بیان شده این که موسیقی چه‌گونه در اعماق حیات غوطه می‌خورد، نکته‌ای است که در هیچ کجا همانند ابیات آغازین **مثنوی** با زیبایی و استواری بیان نشده. مولانا در همان آغاز اثر عظیم خود، فلسفه زندگی را به دو مفهوم که یکی حقیقی و پایدار و دیگری مجازی و ناپایدار است، از زبان «نی» بیان کرده. شادروان فروزان‌فر در **شرح مثنوی شریف** می‌نویسد: «بدون شک مقصود مولانا از نی همین ساز دلنواز بادی است... به دلیل آن‌که مولانا خود موسیقی می‌دانسته و با این ساز انس و علاقه وافر و تمام داشته است... و این نی تمثل است و مراد بدان در حقیقت خود مولاناست که از خود و خودی تهی است و در تصرف عشق و معشوق است.» مولوی، نیچه و اقبال هر سه بر این عقیده‌اند که موسیقی در تناقضات منطقی ذهن آدمی هماهنگی و وحدت به‌وجود می‌آورد؛ این وحدت حاصل شور و حالی است که از دل سپردن به موسیقی پدید می‌آید.

نیچه این شور و حال روحی را منشأ اصلی هنر می‌خواند. سقراط، افلاتون و ارسطو با آن‌که از کبار عقل‌گرایان به‌شمار می‌آمدند، معترف بودند که شعر متعالی زاده‌ی عقل نیست، بلکه ناشی از نوعی شوریدگی است و شاعری که فاقد این عشق جنون‌آمیز باشد، با همه تسلطش به زبان و فن شاعری نمی‌تواند آن‌چنان شعری بسراید که تا اعماق قلب راه یابد. این عشق جنون‌آمیز که آدمی را به‌سوی معرفت سوق می‌دهد، در مولوی، نیچه و اقبال مشترک است. نیچه شکوه می‌کند که سقراط و افلاتون عقل را که موضوعی ثانوی است، امری حقیقی دانسته‌اند و شوریدگی یا

آتش‌گرمی بخش حیات را که حقیقی و منشأ همه فعالیت‌های خلاق است، غیرحقیقی شمرده‌اند و به این ترتیب شالوده‌های فرهنگ و فلسفه‌ای را بنا نهادند که از مصالح منطقی خشک ساخته شده بود. افلاتون با آن‌که خود شاعر بود، پیشنهاد کرده بود که همه شاعران از «جمهوری» پرداخته او طرد شوند، ولی ارزش موسیقی را به یک دلیل می‌پذیرفت و آن این‌که موسیقی به حفظ اعتدال عقلی کمک می‌کند. نظر افلاتون در مورد موسیقی با دیدگاه‌های شهودی و شورانگیز مولوی و نیچه تفاوت داد. به عقیده افلاتون، استوره‌ها یا داستان‌های خدایان و الاهگان که خیال‌پردازی عامه بدان‌ها تجسم می‌بخشید، به سبب خلاف عقل بودنشان، قصه‌هایی بی‌اساس بودند که در تعلیم و تربیت کودکان و توده‌های ناآگاه به‌صورت دروغ‌های تزویرآمیز مورد استفاده قرار می‌گرفتند؛ قصه‌هایی که بیش از این ارزش و معنایی نداشتند.

در عصر جدید از میان متفکران نیچه و اقبال به فلسفه سقراط ـ افلاتونی حمله کردند؛ چرا که این دو به‌جای آن‌که آپولو باشند، دیو نیزوس را می‌پرستیدند. اقبال در منظومه *اسرار خودی*، افلاتون را که منکر جهان واقع بود، گوسفند می‌خواند:

راهب دیرینه افلاتون حکیم   از گروه گوسفندان قدیم

انتقادی از این تندتر، حمله شدیدی است که نیچه به عقل‌گرایی افلاتون کرد. او مدعی‌است که برداشت‌های احساسی و مبتنی بر زیبایی‌شناسی بسیار برتر از عقل‌گرایی است. اقبال نیز همین دیدگاه را در صدها بیت شعر بیان داشته است. همان‌طور که مولوی و نیچه موسیقی را بر منطق رجحان می‌نهند، اقبال نیز برای تقرب به حقیقت، شعر را مطمئن‌تر از فلسفه می‌شمارد. نیچه آموزش علم و یا تعلیم و تربیت عقلی حساب شده را کاری حماقت‌آمیز می‌شمارد. او شکوه می‌کند که معلمان، تعلیم و تربیت را در مدارس و دانشگاه‌ها بسیار بی‌روح ساخته‌اند، طوری که کمترین شوق و ذوقی در کسی نمی‌انگیزاند؛ زیرا ارایه معلومات صرف و خشک و خالی هیچ هیجان و خلاقیتی ایجاد نمی‌کند. خلاقیت حقیقی تنها زمانی پدید می‌آید که ضربه‌ای به رشته‌های باطنی گوهر وجود و ادراک شهودی وارد آید.

نیچه با تأسف اظهار می‌دارد که حتا درس جذابی مثل تاریخ با چنان روش خشکی

آموخته می‌شود که نه شور و شوقی برای زندگی به‌وجود می‌آورد و نه سبب خلق آرمان‌های متعالی می‌شود. به عقیده وی این موضوع ناشی از آن است که پرستندگان عقل بی‌احساس هنوز نتوانسته‌اند از افسون سقراط و افلاتون رهایی یابند. به همین نحو، بسیاری از معلمان و منتقدان شعر نیز نسبت به روح شعر بیگانه‌ای تمام‌عیارند. اینان شعری عالی را برمی‌گزینند و با پرداختن به مباحث احمقانه‌ی دستوری، تلفیق الفاظ و مفاهیم فلسفی، آن را خراب می‌سازند و نامش را می‌گذارند: شرح! به همین روش سعی می‌کنند تا عناصر اسطوره‌ای را از متون دینی بزدایند و آنها را با منطق و عقل مطلق ارزیابی کنند، حال آن‌که بنای عقیدتیِ اساتیر دینی، که از شور زندگی سرچشمه گرفته، به واقعیت‌های حیات بسیار نزدیک‌تر است تا به منطق. کانت و شوپنهاور با محدود ساختن وظایف منطق و عقل نسبت به پدیده‌های خارجی، بت عقل را درهم شکستند.

این امر امیدی در نیچه برانگیخت که شاید پس از خرد شدن این بت بزرگ، ملت آلمان فعالیت خلاق طبیعی و آزاد خود را از نو آغاز کند و به آفرینش موسیقی، شعر، درام و رمان دست بزند که بیشتر از ژرفای زندگی سرچشمه می‌گیرد تا از روحیه حقیر کاسبکارانه‌ی دربند سود و زیان. وقتی چنین شد، دیگر کدام حقیقتی با معیارهای منطق سقراط، افلاتون و ارسطو سنجیده خواهد شد.

شک نیست که اقبال در ایام سرودن *اسرار خودی* تحت تأثیر نیچه بوده است. او زمانی که در اروپا به‌سر می‌برد؛ با افکار نیچه آشنا شد. بعدها اظهار داشت که قلباً به وی معتقد بوده، ولی عقلاً عقیده‌ای به وی نداشته. با طلوع قرن بیستم اندیشه نیچه همچون زلزله‌ای دنیای عقل و اخلاق را به لرزه درآورد. در آن هنگام اقبال در اروپا بود (۱۹۰۵ـ۱۹۰۸) و سرگرم مطالعه‌ای عمیق در فلسفه‌ی قدیم و جدید غرب. آن زمان اکثر شاعران و فیلسوفان جوان اروپا شیفته نیچه، این متفکر بت‌شکن بودند. منتقدی او را به گاو نر خشمگینی تشبیه کرد که وارد چینی‌فروشی شده و تمام ظروف گران‌بها را درهم شکسته. اقبال همین تشبیه را با اندک تغییری در ابیات زیر آورده:

از سستی عناصر انسان دلش تپید   فکر حکیم پیکر محکم‌تر آفرید

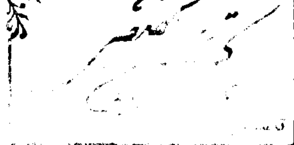
دیوانه‌ای به کارگه شیشه‌گر رسید افکند در فرنگ صد آشوب تازه‌ای

هر اصلاح‌طلبی بت‌شکن است. نیچه شاعر و متفکری مجنون (مجذوب) بود. جنون وی از ۴۵ سالگی کاملاً آشکار شد. او یازده سال در این حالت بود تا آن که در ۱۹۰۰ درگذشت. این مجنون چوبدستش را در بتخانه مفاهیم و ارزش‌های تثبیت‌شده با قدرت تمام به حرکت درآورد و درنهایت بی‌توجهی به پیامدهای آن، به بت‌شکنی پرداخت. بسیاری از اصنام را درهم شکست و تعدادی هم که نشکسته بودند، از سقوط آنها فرو افتادند.

آنان که فرسودگی و ریاکاری حاکم بر دین تثبیت‌شده و اخلاق کهن مأیوسشان کرده بود و با این‌همه جرأت دم برآوردن علیه این مسایل را نداشتند، یا آنها که هنوز عقیده مشخصی درخصوص تغییرات ضروری نداشتند، از تعلیمات نیچه چنان دستگیرشان شد که پیامبری تازه ظهور کرده که روی سخنش بیشتر با آیندگان است تا انسان این زمان.

چنانچه کسی از کنه افکار نیچه آگاهی نیابد، مشکل بتواند معلوم کند که اقبال تحت تأثیر کدام جنبه از تعلیمات او بوده، یا با کدام‌یک نمی‌توانسته موافق باشد. در افکار نیچه ظاهراً هیچ وحدت و نظمی وجود ندارد. فکرش در دوره‌های مختلف زندگی تغییرات فراوان یافت. آنچه را که زمانی بی‌اندازه ستایش می‌کرد، بعدها به‌شدت از آنها متنفر شد. در آثار و اظهاراتش همان‌قدر پریشیدگی و تضاد وجود دارد که در یاوه‌های آدمی دیوانه. بهترین کاری که در این مورد می‌توان انجام داد، غربال کردن و جای دادن برجسته‌ترین مفاد آن در ذهن است تا بر این اساس بتوان معلوم داشت که فلسفه‌اش در مجموع چه بوده. نظرات اصلی او را می‌شود در سه زمینه‌ی دین، اخلاق و سیاست طبقه‌بندی کرد:

الف ـ دین: نیچه منکر خداست. به‌عقیده او تا زمانی که تصور خدا از ذهن انسان کاملاً زدوده نشود، نمی‌تواند خود را از مرتبه‌ی پست بندگی که اکنون در آن است برهاند و پیشرفتی حاصل کند. علم و فلسفه تا زمانی که بشر معتقد به خدایان و آیین‌های رمزی بود، نتوانستند قد علم کنند. اکنون نیز تا انسان این آخرین بت بزرگ



را خرد نکند، هرگز به مرتبه برتری در زندگی نخواهد رسید.

بر این اساس نیچه مخالف سرسخت مسیحیت است. این حقیقتی است که هیچ‌کس پیش از وی این‌چنین تمام و کمال و بی‌رحمانه تیشه بر ریشه مسیحیت فرو نیاورد. در کتاب *فراسوی نیک و بد* می‌نویسد: «...مردم دنیای امروز به‌سبب مهجوریتی که نسبت به مصطلحات دین مسیح پیدا کرده‌اند، دیگر قادر نیستند علو و عظمت وحشت‌آور مفهومی را که عبارت رمزی و معمایی "خدای روی صلیب" در ذهن و ذوق مردمان عهد عتیق داشت، احساس کنند... هر جا که درد دین، یعنی بیماری عصبی دینی، تاکنون بر زمین ظاهر شده با سه دستور خطرناک مرتبط بوده، یعنی تجرد، روزه‌داری و آمرزش‌خواهی... اشتیاق به خدا اقسامی دارد. از آن جمله اشتیاق از روی خام‌طبعی و ساده‌دلی و سماجت، چنان‌که لوتر داشت... مقتدرترین مردان تاکنون دربرابر ولی و قدیس به‌عنوان مظهر معمای تسخیر نفس و محرومیتِ اختیاری سر تعظیم فرود آورده‌اند. چرا؟ چه چیزی آنها را به تکریم او واداشته است؟ آنها از ورای ظاهر نحیف و مفلوک او، نیروی برتری را استنباط کرده و می‌خواستند به‌وسیله آن تسخیر نفس خود را آزمایش کنند... پس وقتی کسی به‌عنوان ولی را حرمت می‌گذاشتند درحقیقت حرمت خویش را نگه می‌داشتند... چرا این روزها بی‌دینی رواج یافته؟ چون خدا به‌عنوان "پدر" به‌کلی مردود گشته...» حمله‌ای که اسلام پیش از نیچه بر مسیحیت وارد آورد، به‌قدر کافی مؤثر نبود. مسلمانان شخص عیسا را مقدس و آموزه‌های اصلی او را عمیق دانستند و بیش از نیمی از عقاید مسیحیت را با آیین خود درآمیختند. آزاداندیشانی هم که از دامان مسیحیت برخاستند، شخصیت اخلاقی عیسا را تحسین کردند، ولی معجزاتش را نپذیرفته و آنها را خرافه دانستند. نیچه مسیحیت را به‌عنوان بزرگ‌ترین دشمن بشر محکوم می‌کند و به‌هیچ روی با آن سر سازگاری ندارد. او می‌گوید، ادیان بر دو نوعند: ادیان مثبت که به زندگی «آری» می‌گویند و ادیان منفی که به زندگی «نه» می‌گویند. به عبارت دیگر، ادیانی وجود دارند که زندگی را عذاب می‌دانند و می‌خواهند از آن بگریزند. نیچه دین‌های مسیحی و بودایی را آیین‌های منفی می‌خواند و از این‌رو معتقد است که برای رشد، کمال و تعالی زندگی

باید این دو دین را به‌کلی از اندیشه و عمل زدود. به‌عقیده وی، مسیحیت از نظر رشد تاریخی، طغیان مستضعفان و بردگان علیه اربابانشان بود، در نبرد زندگی وقتی کسی قدرت حمله‌ی رویارو را ندارد، می‌تواند به خدعه و تواضع هم متوسل شود که سلاح‌های کارسازی هستند. این اندیشه نیچه بی‌شباهت به مفهوم تقیه در اسلام نیست. به عقیده وی، خوب یا بد؛ به‌هر حال به دنیا آمده‌ایم و نباید سهم خود را از دنیا فراموش کنیم، این اندیشه قابل قیاس است با حدیث لاتَنسَ نسیبَکَ فی الدنیا (سهم خود را در دنیا فراموش نکنید.) بنابراین تا آنجا که می‌توانیم باید سعی کنیم از دنیا بیشتر متمتع شویم. پس آنچه برای حصول این مقصود مساعد است، حتا اگر قساوت و بی‌رحمی و مکر و فریب و جنگ و جدال هم باشد، امری پسندیده است و هرچه مخالف این هدف باشد، اگرچه راستی و مهربانی و فضیلت و تقوا، بد است.

نیچه می‌گوید مسیحیت با وارونه کردن ارزش‌ها، تهی‌دستی و فقر بردگان را چنان جلوه داد که گویی سعادتی عظما و ثروتی واقعی است[1]. آنگاه به جامعه مسیحی تعلیم دادند که فقط درماندگان، بیچارگان، نیازمندان، آوارگان و بی‌نوایان، یعنی همانها که وقتی بر یک سمت صورتشان سیلی می‌خورَد، سمت دیگر را پیش می‌آورند و بیگاری می‌کنند، لایق ورود به ملکوت خدا هستند. تعلیم دادند که بیچارگان بر اغنیا، و ناتوانان بر قدرتمندان رجحان دارند. زیبایی طبیعت را خیالی باطل و زندگی در این جهان را عقوبت ابدیِ گناهی دانستند که از آدم ابوالبشر سر زد. بنا به گفته نیچه با همین سلاح‌ها بود که یهودیان توانستند رومی‌ها را شکست دهند؛ بردگان اربابانشان را مغلوب کردند و ببرها بره شدند.

ب ـ *اخلاق*: نیچه منکر مقدر بودن خیر و شر است. این عقیده‌ای است که مولوی و اقبال نیز بدان پایبندند. او از پیروان تکامل و تنازع حیات است. از نظر وی زندگی به‌منظور رشد و رفاه خود در مراحل مختلف تکامل خویش معلوم می‌دارد که برای هر مرحله‌ای چه چیزهایی خوب یا بد است. ممکن است عملی که در مرحله‌ای خوب به‌شمار می‌آید، در مرحله‌ای دیگر بد دانسته شود. اصطلاحات «خیر» و «شر» ابتدا

۱ـ این گفته نیچه را بسنجید با آنچه در عرفان «سلطنت فقر» نامیده می‌شود.

برای عواقب امور به‌کار برده می‌شدند؛ بعد رفته‌رفته برای اعمالی به‌کار گرفته شدند که آن نتایج را در پی داشتند.

نیچه به‌سبب آن‌که زبان‌شناس بود، سعی کرد از راه دلایل متکی بر زبان‌شناسی ثابت کند که تقوا[1] در اصل به‌معنای قدرت بوده است و انسان متقی، شخص مقتدری به‌حساب می‌آمد. به‌عقیده او ممارست و تجربه عملی باید احیاء شود، زیرا ناتوانان و فروتنان را متقی نامیدن، حاصلی جز انحطاط نوع بشر ندارد. اصول اخلاقی دو نوع است: یکی اخلاق خواجگی و دیگری اخلاق بندگی. نشانه‌های اخلاق خواجگی عبارت است از: تحصیل حقیقت، شهامت، بیزاری از سنجش زندگی در قالب لذت و اندوه و سود و زیان و هرنوع فعالیت مثبت و پیش‌برنده. حال آن‌که هر نوع بزدلی، امتناع از رهایی قیودات و رسم و رسوم، تواضع و ضعف، قناعت و عدم تحرک، صدقه و خیرات دادن، ملایمت و ترس از عواقب امور و خلاصه همه انواع پرهیزکاری‌های منفی به اخلاق بندگی تعلق دارد. اخلاق بندگی سر در تعالیم مسیحی و بودایی دارد.

نیچه معتقد است که هر روشی در زندگی که کسی را قوی بسازد، «خیر» است و هر طریقی که در زندگی و تفکر از ناتوانی سرچشمه بگیرد یا کسی را ضعیف سازد، «شر» است. نوع برتر انسان باید صیاد باشد نه صید، حال آن‌که مسیحی واقعی حیوان اهلی، دست‌آموز و آکنده از ترس و وحشت است. رقت قلبی که اشک به چشم آورد، شخص دل‌سوخته را مثل کسی که به او اظهار دلسوزی شده، ضعیف می‌سازد. صدقه‌دهنده و صدقه‌گیرنده از آن‌رو خوار و حقیرند که صدقه دادن مانعی در سیر تکامل است. در نبرد زندگی، انتخاب طبیعی[2]، قانونی صحیح برای تکوین انواع برتر است و آن که می‌کوشد از عامل ضعف پاسداری کند، دشمن پیشرفت بشر است. بنابه گفته نیچه اخلاق بشر هرطور که به‌وجود آمده باشد، دروغی آشکار است، حتا اگر این دروغ سودمند و مصلحت‌آمیز بوده باشد... هیچ عملی به‌خودی خود خوب یا بد نیست. جامعه یا حکومت بنابه مصلحت خویش تصمیم می‌گیرد که چه چیز خوب یا بد است.

۱ـ virtue (تقوا، پرهیزکاری) ریشه لاتینی این واژه به‌معنای قدرت و شهامت است.

2- natural selection

درواقع چیزی به‌عنوان گناه وجود ندارد؛ هر آنچه هست از گناه مبرّاست. شر، با تغییر شرایط، بدل به خیر و خیر بدل به شر می‌شود[۱]. کسی که مسیر عمل خویش را براساس فرامین عقل ترسیم کند، هنوز زاده نشده؛ تکامل به‌تازگی نخستین گامش را در این جهت برداشته است. زمانی خواهد رسید که عقل به‌جای دین و اخلاق، زندگی انسان را هدایت خواهد کرد. انوار آن خورشید که در آینده ساطع خواهد شد، اکنون بر قله‌های روح بشر افتاده است و این درحالی است که دامنه‌ها و دره‌های پایین‌تر هنوز پوشیده از ظلمت و مه متراکم است.

دین و هنر، مادر و پرستار نوع بشر بوده‌اند، ولی وقتی کسی به جوانی رسید، دیگر نه نیازی به مادر دارد و نه محتاج پرستار است.

ج ـ *فلسفه سیاسی*: نیچه مدعی است که همه تمدن‌های عالی از کشورهایی سر برآورده‌اند که مردمشان به دو طبقه تقسیم شده‌اند: یکی کارگران تحت فشار و دیگری کارگران آزاد و مختار. ازجمله ایرادات جنگ این است که فاتح را کور، و مغلوب را مملو از حسادت و عداوت می‌سازد. در حمایت از جنگ، تا آنجا که به رشد تمدن مربوط می‌شود، می‌توان گفت جنگ نوعی خواب است که انسان با نیرویی تازه از آن برمی‌خیزد تا کاری سازنده انجام دهد.

کمونیست‌ها مدعی‌اند که تقسیم دارایی و ثروت مبتنی بر بی‌عدالتی و ستمگری است، ولی واقعیت موضوع این است که کل تمدن بر پایه تزویر و بندگی و ستمگری است. این مسایل در تاروپود تمدن نفوذ کرده و با انقلاب ناگهانی چاره نمی‌شوند. این‌ها را فقط با رشد تدریجی فرهنگ انصاف و عدالت می‌توان ریشه‌کن کرد.

نیچه پیش‌بینی کرده بود که اروپا در آینده به کشوری واحد تبدیل خواهد شد. اقبال نیز علاوه‌بر این پیش‌بینی از تغییر نظام شوروی و دگرگونی‌های آن سخن گفته بود. نیچه دشمن دموکراسی بود و اقبال نیز در برخی از سروده‌هایش از آن انتقاد کرده است. نیچه مخالف دموکراسی است؛ زیرا معتقد است که چنین روشی برای به بند کشیدن انسان آزاد از نوع برتر است. قوانین و اصول اخلاقی در یک دموکراسی

۱ـ این اندیشه اصلاً مزدیسنائی است.

مبتنی‌بر اندیشه‌ی مساوات افراد بشر است و ادیانی همانند مسیحیت که مشوق رشد افکار حقیر و ضعیف هستند در گسترش این اندیشه دروغین که همه افراد بشر برابرند، مسؤولیت دارند. این فریبی آشکار است که واقعیت‌های تاریخی آن را تأیید نمی‌کنند. اصل تکامل، به خلق نوع برتر انسان‌هایی تمایل دارد که ادیان و قوانین مبتنی‌بر فکر مساوات گمان می‌کنند چنین کسانی، به هر طریق ممکن، موجب وحشت عموم می‌شوند و در صددند تا آنها را نابود سازند. زندگی هرگز با آراء عمومی هیچ پیشرفتی نکرده است؛ مثلی است معروف که خلایق گلّه گوسفندند:

از آن که پیروی خلق گمرهی آرد　　نمی‌رویم به راهی که کاروان رفته‌ست[۱]

نیچه متفکری پویا و تکامل‌طلب است، ولی نظرش در باب تکامل با آنچه بنیان‌گذار اندیشه تکامل یعنی ابوعلی مسکویه در کتاب **فوزالاصغر** می‌گوید که پس از او داروین مطرح نمود، اندکی تفاوت دارد. مسکویه فیلسوف و حکیم مشهور اواخر سدهٔ سوم هجری صاحب کتاب معروف **جاویدان خرد**، نخستین اندیشمندی است که بر اصل تکامل اندیشه گماشته است. بنابه گفته وی پایین‌ترین مرحله تکامل، حیات نباتی است که بعد در نوع حیوان و انسان به کمال می‌رسد[۲]. داروین و اسپنسر و پیروانشان گمان می‌کنند که تنازع بقا، جنگ انواع است که اگر نوعی از آن موجود باشد، نمونه‌ای قوی‌تر از انواعی است که شایستگی حفظ حیات خود را داشته است. حال آن‌که وقتی نیچه از «زبرمرد» سخن می‌گوید، مقصودش نژاد نیست، بلکه فرد را مورد نظر دارد. بنابه گفته او تاریخ و طبیعت تمایل به خلق افرادی از نوع برتر دارند، کسانی که باید ارزش حقیقت را برتر از اندیشه‌ی سود و زیان بدانند، کسانی که باید

۱ـ همین مضمون در یک رباعی منسوب به خیام نیز مطرح شده:

گاوی است بر آسمان قرین پروین　　گاوی‌ست دگر، نهفته در زیر زمین

گر بینایی، چشم حقیقت بگشا　　زیر و زبر دو گاو، مشتی خر بین

ناصرخسرو نیز گفته است:

جز آدمی نزاد ز آدم در این جهان　　اینها ز آدمند، چرا جملگی خرند

۲ـ برای توضیح بیشتر ر.ک: **بازسازی اندیشه دینی**، همان، ص ۲۳۱.

برتر از تناقضات خیر و شر باشند که از بیم و امید زاده می‌شود. کسانی که باید خود قانون‌گذار خویش باشند، و سرانجام کسانی که بررسی خواهند کرد چه چیزهایی سبب می‌شوند تا زندگی به‌سوی خیر سوق یابد و چه چیزهایی زندگی را در مضیق شر می‌اندازد. اگر زندگی بسته به عقیده تودها بود، بشر از پست‌ترین حیوان هم پست‌تر می‌شد. حتا در آن گروه‌های سیاسی که ظاهراً به‌صورتی دموکراتیک سازمان یافته‌اند، تصمیمات مهم درواقع به‌وسیله تنی چند از افراد باقدرت گرفته می‌شود و دیگران گوسفندوار از آنها پیروی می‌کنند. دموکراسی در بحران‌ها و لحظه‌های مخاطره‌آمیز یک ملت بی‌فایده است. همه رهبران خودکامه و دیکتاتورهای بزرگ و کوچک نیچه را از این حیث که با دموکراسی خصومت داشت ستایش می‌کنند. افلاتون هم در جمهوری حمله شدیدی به دموکراسی می‌کند. به عقیده او دموکراسی‌ای که مردی مثل سقراط را متهم به از بین بردن اخلاق جامعه کند و او را دشمن نوع بشر بداند و وادارش سازد تا جام شوکران را سر کشد، به‌هیچ روی نمی‌تواند قابل توجه باشد. درواقع دموکراسی‌ای از این نوع، توطئه‌ای‌ست از سوی آدم‌های طبقه پایین علیه انسان‌های آگاه و برتر. در چنین دموکراسی‌ای آدم‌های تنگ‌نظر و بی‌مایه که تشنه قدرت هستند کاری می‌کنند که زمام حکومت به دستشان بیفتد و آنها که برتر و آگاه‌ترند از پیشرفت و بالندگی باز می‌مانند. افلاتون زمانی دست به اعتراض علیه دموکراسی می‌زند که هموطنانش به آن عشق می‌ورزیدند و آن را بهترین شکل سررشته‌داری می‌دانستند. نیچه هم‌زمانی از آن خرده می‌گیرد و محکومش می‌کند که همه غرب شیفته‌اش شده بود.

اقبال هم‌زمانی حقیقت عریان دموکراسی غرب را عیان می‌سازد که امپریالیسم بریتانیا و افکار غربی، ملت‌های شرق را به بند طلسم خود می‌کشیدند. کارل مارکس و لنین، دین مسیح را افیون توده‌ها توصیف می‌کنند و نیچه مدعی می‌شود که دموکراسی و سوسیالیسم هم توطئه‌ی توده‌ها و بندگان، و شیوه و طریقی است از زندگی که جلوی رشد افکار و اندیشه‌های برتر را می‌گیرند. اقبال دموکراسی غربی را دامی می‌داند که سرمایه‌داران آن را اختراع کردند. او در هشتمین بخش از مثنوی چه

باید کرد؟ به نظریه‌ها و نهادهای سیاسی غرب به‌شدت حمله می‌کند. در دیگر آثارش نیز دموکراسی غربی را مورد انتقاد قرار می‌دهد، ازجمله در ***بانگ درا*** تفاوتی میان نظام حکومتی غرب با خودکامگی قیصری نمی‌بیند. در این منظومه که به زبان اردوست، می‌گوید:

نظام جمهوری غرب، همان ساز کهن است   که در پرده‌های آن غیر از نوای قیصری نیست

دموکراسی از نظر اقبال و نیچه به این معناست که قدرت به‌واقع در دست نمایندگان مردم باشد نه اکثریت ناآگاه. جلال‌الدین مولوی، خلق ناآگاه را «همرهان سست‌عناصر» می‌خواند و از آنها دل‌آزرده است. غالب شاعر فیلسوفی که همین ذهنیت را دارد، خلق را بسیار پیشتر از نیچه؛ مشتی خر تصور می‌کند و با شوخ‌طبعی خاص خود می‌گوید که گرچه برخی مسیح واقعی را سواری می‌دهند و برخی هم فقط به‌کار آن می‌آیند که خر دجال شوند و مسیح کذاب را سواری دهند، ولی چون نیک بنگری همه خراند. شعر غالب خصوصیاتی درخور توجه و دلچسب دارد که اگر نیچه از آن باخبر بود بی‌گمان ستایشش می‌کرد.

اقبال نیز گاهی همین مضمون را به زبانی بسیار تند بیان می‌کند. در جایی می‌گوید: «این همان دیو استبداد است که در کسوت دموکراسی جلوه می‌کند.» در ***پیام مشرق*** دموکراسیِ مدعی برابری و مساوات را بدین‌گونه محکوم می‌کند:

متاع معنی بیگانه از دون‌فطرتان جویی   زموران شوخی طبع سلیمانی نمی‌آید
گریز از طرز جمهوری، غلام پخته کاری شو   که از مغز دوصد خر فکر انسانی نمی‌آید

تأثیر نیچه بر اقبال، آن‌قدر که در منظومه *اسرار خودی* مشهود است، در ***پیام مشرق*** نیست؛ گرچه در این یک نیز ابیاتی یافت می‌شود که نشان می‌دهد او هنوز بعضی از جنبه‌های تعلیمات نیچه را درست و آن را شایسته تعمیم می‌داند.

جستجو برای یافتن انسان پیش از آن که به جستجوی خدا برآییم ـ موضوعی که در شعر اقبال وجهی مشخص دارد ـ نکته‌ای است که اقبال و نیچه در آن اشتراک نظر دارند. آنچه نیچه در این باب مطرح ساخته، اندیشه‌ای است که عرفان اسلامی با آن بیگانه نبوده. کتاب *انسان کامل* اثر مشهور عبدالکریم جیلی (درگذشته به سال ۸۰۵ هـ) همین

اندیشه را از منظر مابعدطبیعی عرضه می‌دارد. در *مثنوی* و *دیوان شمس* ابیات فراوانی در این مورد وجود دارد. این شیوه‌ی تفکر با تغییرات زمان، تقریباً از میان مسلمانان رخت بربست، تا بدان‌جا که وقتی اقبال این اندیشه را به ناگاه با حدتی تمام به فریاد اعلام کرد، پنداشتند فلسفه‌ی تازه‌ای برای زندگی آفریده است.

نیچه نگاهش را یک‌سره به تعالی انسان معطوف داشت و در فکرش هیچ‌جایی برای خدا باقی نگذاشت. او نه موحد است و نه ملحد؛ فیلسوفی است انسان‌گرا، ولی انسانی را که او می‌ستاید، انسانی نیست که پیش رویش هست. «آدم» او هنوز زاده نشده. از نظر نیچه به هستی آوردن آدم مورد نظر وی بزرگ‌ترین موضوع تکامل است.

جستجو برای انسان آرمانی فقط خاص نیچه و اقبال نیست. داستان دیوژن (۳۲۷ـ۲۱۳م.) فیلسوف کلبی که در روز روشن چراغ به‌دست در کوی و برزن می‌گشت، معروف است. مردم شگفت‌زده او را می‌نگریستند و می‌پرسیدند در نور آفتاب با چراغ در پی چیست؟ دیوژن می‌گفت در پی انسان می‌گردد. وقتی مردمِ پیرامونش را به وی نشان می‌دادند، می‌گفت: اینان مخلوقاتی پایین‌تر از انسانند و در میانشان «آدم» یافت نمی‌شود. این همان دیوژنی است که مولوی او را «شیخ» می‌نامد و فلسفه‌اش را در قالب غزلی به نظم درآورده:

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر — کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست
زین همرهان سست‌عناصر دلم گرفت — شیر خدا و رستم دستانم آرزوست
گفتم که یافت می‌نشود جسته‌ایم ما — گفت آن که یافت می‌نشود آنم آرزوست

این ابیات چنان‌که پیشتر گفتیم چندان مورد توجه اقبال قرار می‌گیرد که آنها را در آغاز مثنوی معروف *اسرار خودی* که از آثار ارزشمند زبان فارسی به‌شمار می‌آید نقل می‌کند.

نظرات اقبال در این خصوص، از یک‌سو سر در افکار متفکران اسلامی قبل از او بخصوص جلال‌الدین مولوی دارد و از سوی دیگر با افکار نیچه قرین است. تنها فرقی که وجود دارد این است که مولوی و اقبال قائل به وجود خدا هستند، حال آن‌که

از نظر نیچه، به بیان خودش «خدا مرده است» و تا آن زمان که بشر به پرستش این کالبد مرده ادامه می‌دهد، حقیقت خود را نخواهد شناخت و قادر به پیشرفت نخواهد بود.

برای اقبال امکان نداشت که مثل نیچه خدا را انکار کند، ولی این واقعیت را هم نمی‌توان نادیده گرفت که وقتی در بسیاری از سروده‌هایش به شیوه‌ای دلپذیر و دلچسب، بشر را با دیگر موجودات قیاس می‌کند، رجحان را به انسان می‌دهد. او حتا زمانی‌که انسان و خدا را رویاروی هم قرار می‌دهد، به این یک امتیاز کمتری می‌دهد. در *پیام مشرق* می‌گوید:

نوای عشق را ساز است آدم — گشاید راز و خود راز است آدم
جهان او آفرید این خوبتر ساخت — مگر[1] با ایزد انباز است آدم

در شعر معروف اقبال «تو شب آفریدی چراغ آفریدم» از انسان به‌عنوان مکمل آفریده‌های خدا سخن می‌رود. در مثنوی *رموز بی‌خودی* می‌گوید:

گرچه همچون غنچه دلگیرم ما — گلستان میرد اگر میریم ما

در *گلشن راز جدید* می‌گوید:

اگر ماییم گردان جام ساقی است — به بزمش گرمی هنگامه باقی است
مرا دل سوخت بر تنهایی او — کنم سامان بزم آرایی او

اقبال خدا را همانند نیچه انکار نمی‌کند، ولی خیلی با او خودمانی است و گاه نسبت به وی گستاخ هم می‌شود و زبان به انتقاد و اعتراض باز می‌کند. شعر معروفش به نام «شِکوه» متضمن چنین احساسی است. در بیتی خطاب به انسان می‌گوید:

شاخ نهال سدره‌ای! خار و خس چمن مشو — منکر «او» اگر شدی، منکر خویشتن مشو

وقتی اقبال ابیات مشابهی از این حیث در آثار مولوی می‌یابد، آن‌قدر شیفته‌شان می‌شود که از آنها استقبال می‌کند. مولوی بیت معروفی دارد که می‌گوید:

۱ـ مگر در (اینجا): بی‌تردید؛ بی‌گمان. در غزلی می‌گوید:

چه حرم چه دیر هر جا، سخنی ز آشنایی — مگر این‌که کس ز راز من و تو خبر ندارد
تو ز راه دیده ما به ضمیر ما گذشتی — مگر آن‌چنان گذشتی که نگه ثمر ندارد

به زیر کنگره کبریاش مردانند فرشته صید و پیمبر شکار و یزدان‌گیر

اقبال همین مضمون را در بیتی بیان داشته:

در دشت جنون من جبریل زبون صیدی یزدان به کمند آور ای همت مردانه

ستایش، پرستش و شناخت خدا موضوعاتی هستند که در دین و فلسفه دینی مشترک می‌باشند. ولی این‌که به مردم یاد داده شود باید پیامبران، فرشتگان و حتا خود خدا را هم «شکار» یا «صید» کرد، اندکی عجیب می‌نماید.

مولوی، نیچه و اقبال، هر سه در این باب به‌طور قابل ملاحظه‌ای تهور و جسارت دارند که کاملاً با مشرب عرفانی و یا خلق و خوی شاعرانه‌ی معمولی متمایز است. این که هدف انسان در زندگی باید خداجویی باشد، موضوع مشترکی است، ولی اقبال نظر مردم را برمی‌گرداند و می‌گوید: «بهتر آنست که فرد پیش از آن‌که به جستجوی خدا برآید، خود را بجوید؛ زیرا خدا خودش در پی یافتن انسان است:

ما از خدای گم شده‌ایم، او به جستجوست چون ما نیازمند و گرفتار آرزوست

در خاکدان ما گهر زندگی گم است این گوهری که گم شده ماییم یا که اوست؟

نیچه حمله شدیدی به تعالیم اخلاق مسیحی نمود. علت این حمله او چه بود؟ پیش از او بسیاری از آزاداندیشان، دانشمندان، عقل‌گرایان، تکامل‌گرایان و ملحدان از دیدگاه‌های مختلف به مسیحیت حمله کردند و هنوز هم می‌کنند، ولی از دیدگاهی که نیچه حمله آورد و جسارت و تهوری که او به خرج داد، بی‌سابقه است. برخی با ظلم کلیسا ستیزه کردند، گروهی به آنچه درباره معجزات گفته شده تاختند، دیگران تولد و مرگ عیسا را افسانه پنداشته، زیر سؤال بردند و جمعی به تثلیث خرده گرفتند. ولی آن‌چنان که نیچه مسیحیت و فلسفه‌ی زندگی‌اش را ـ که دشمن نوع بشر و پیشرفت می‌دانست ـ محکوم کرد، کسی پیش از او نکرد. او مسیحیت را طغیان بندگان می‌خواند که بلندنظری اخلاق خواجگی را واژگون ساخت، آخرین عناصر تمدن یونان و روم را معدوم کرد و مانع عظیمی در مسیر تحول زندگی برپا داشت و گفت: «همه مردم برابرند، همه گناهکار زاده می‌شوند، در نزد خداوند جهل و نادانی خوشایندتر از عقل و معرفت است، بنده از خواجه‌اش بهتر است، بهشت برای مسکینان، محتاجان

و ضعفاست. قدرت، گناه است و ناتوانی بزرگ‌ترین ثواب. این بدن، این جسم و این جهان سزاوار تحقیرند. فقط دنیای پس از مرگ واقعی است. بنابه گفته‌ی نیچه چنین تعلیماتی فقط در میان بندگان می‌تواند رواج یابد. این تعالیم فقط درخور بندگان است و تنها آنان می‌توانند آن را فهم کنند. تا انسان این تعلیمات را از بیخ‌وبن برنیندازد، نمی‌تواند از چنگ مرگ معنوی و مادی بگریزد. نیچه از همان دیدگاهی به مسیحیت تاخت که اسلام پیش از آن تاخته بود؛ یعنی به رهبانیت آن حمله آورد. «لارهبانیة فی الاسلام» بانگ هل من مبارزی علیه همان تعلیمات مسیحیت بود.

نیچه ادیان را به دو گروه تقسیم می‌کند. یکی گروهی که نسبت به زندگی موضعی مثبت دارند و دسته‌ای که موضع منفی اتخاذ می‌کنند، یا به بیان خود نیچه، آنهایی که به زندگی «آری» می‌گویند و آنهایی که «نه» می‌گویند. براساس تقسیم‌بندی او آیین‌های بودا و مسیحیت به گروهی تعلق می‌یابند که به زندگی «نه» می‌گویند. نیچه از دین و از خدای دین متنفر و منکر آنها بود. با این‌همه، عقیده‌اش درباره‌ی واقعیت زندگی بسیار درست است، او به قول اقبال در همان طریق بی‌اعتقادی خویش به نقطه‌نظر اسلام رسیده بود. اقبال تنها آن جنبه‌ای از تعالیم نیچه را می‌پذیرد که وجه مشخصی از تعالیم اسلام است. تحول حیات، تعالی انسان، مسخر ساختن طبیعت، احترام به زندگی، تلاش برای کسب قدرت و سودمند شمردن جسم و بدن در زندگی معنوی از مواردی هستند که گرچه شیوه‌ی برخوردشان با زندگی بسیار متفاوت است، ولی در اسلام و عقاید نیچه مشترک می‌باشند. اسلام این تعالیم را منتسب به آیین وحدت می‌داند و آنها را به‌عنوان نتایج ضروری آن معرفی می‌کند، درصورتی‌که عقاید نیچه نه با خدا شروع می‌شود و نه با او به پایان می‌رسد، نگاهش محصور در طبیعت و مقدورات انسان است، ولی بینش او حکایت از ژرف‌نگری دارد. به‌نظر اقبال بی‌اعتقادی نیچه نیز چیزی ناپسند نیست. به‌عقیده وی ملحدی جاحد، ولی جدی و فعال بهتر از مؤمنی سست و کاهل است. بیت معروف زیر که از شاعری عارف است، گویی بازتاب اندیشه نیچه است:

خود را نپرستیده‌ای عرفان چه شناسی   کافر نشدی لذت ایمان چه شناسی

از نظر اقبال، ظلمت بی‌اعتقادی نیچه شبیه همان ظلماتی است که طبق روایات شرقی چشمه‌ی حیات را می‌پوشانید. اعتقاد قلبی او چندان برای اقبال گرامی است که اهمیتی به کفر عقلی نیچه نمی‌دهد.

محور اندیشه اقبال بر قلب است نه عقل. او نیز به پیروی از مولوی جوهر زندگی را عشق می‌داند نه عقل یا منطق؛ وظیفه و کار عشق آزادی، خلاقیت، تعالی، انقیاد عالم و تحول بی‌پایان است. همه این چیزها را می‌توان به مقدار فراوان در سروده‌های نیچه نیز یافت. بنابه گفته اقبال، نیچه دیوانه‌ای است که به کارگاه شیشه‌گر رسیده و هرچه بی‌مصرف بوده، درهم شکسته است. اما اگر در این کار چوبدستش بر ظروف مقدسی فرود آمده و آنها را شکسته باشد، قابل چشم‌پوشی است.

اقبال در **جاویدنامه** زمانی که همراه با مولوی به «آن‌سوی افلاک» می‌رسد، در جایی به نیچه برمی‌خورند. او مولوی، نیچه و خود را در دنیایی خیالی گرد می‌آورد و پرتو قوی دید روانشناسانه‌اش را در قالب شعر بر آنان می‌افکند. ولی حقیقت این است که آن سه تن در آن‌سوی افلاک گرد نیامدند، بلکه در قلب خود اقبال انجمن کردند. وعده‌گاه درست انتخاب شده، چون منزل و مقام قلب در آن‌سوی افلاک است.

یکی از شاعران این موضوع را بسیار عمیق وصف کرده:

دل منزل خود آن طرف ارض و سما داشت وهم است تو را این که به پهلوی تو جا داشت

اقبال ابیات فراوانی تحت تأثیر نیچه سروده است و اشعار متعددی درباره او دارد که در آنها فلسفه‌اش را از جنبه‌های مختلف توضیح داده است. ولی در شعری که خواهد آمد، نگرش منحصر به‌فردی نسبت به نیچه دارد. سرودن چنین شعری فقط از کسی برمی‌آید که در عرفان اسلامی و روانشناسی و تاریخ آن خوب متبحر باشد. نیچه در آخر عمرش دیوانه شد. شرح‌حال‌نویسان و منتقدان آثار و افکارش در این مورد که آیا وی تا پیش از این‌که جنون کاملش آشکار شود، نیمه‌دیوانه بوده است، هنوز نظر هماهنگی ابراز نداشته‌اند. عدم ارتباط منطقی و تناقضاتی که در آثارش هست و نیز حالت‌های خشماگینی را که به‌ناگاه در آنها نشان می‌دهد، از نقص ادواری سلامت فکرش دانسته‌اند. افکارش پیوستگی و نظم نداشت و به‌سبب جنون از اختیارش

خارج شده بود. ولی اقبال، نیچه را مجذوب می‌داند نه مجنون. مجذوب اصطلاحی است در عرفان اسلامی. در شرح ***اشعة اللمعات*** آمده است که «چون یکی را از آدمیان جذبه‌ی حق در رسد و آن‌کس در دوستی خدا به مرتبه عشق رسد، بیشتر آن باشد که از آن [حال] باز نیاید و در همان مرتبه عشق زندگانی کند و در همان مرتبه از این عالم برود. این چنین کسی را **مجذوب** گویند. تمایز میان جنون و مجذوبیت برای دانش روانشناسی غرب شناخته‌شده نیست. اقبال حالت ذهنی نیچه را از نقطه‌نظر مجذوبیت به‌صورت‌های مختلف شرح داده است. او را «حلاج بی‌دار و رسن» می‌خواند. حلاج خدا را در خود بشری جای داد و ملایان و فقیهان زمانش او را به‌دلیل چنین عقیده‌ای به دار آویختند. ولی وقتی علاقه به عرفان در سراسر جهان اسلام گسترده شد و هر ملا و عالمی دوست می‌داشت یا می‌خواست که به‌عنوان صوفی شناخته شود، شخصیت حلاج چنان متعالی گشت که در شعر عارفانه راستین و حتا ساختگی نشانه ژرف‌نگری، عمق معرفت، روشن‌بینی و اتحاد با خدا شناخته شد. بنابه گفته اقبال اندیشه همانندی با خدا و تشبیه خدا به انسان کامل یا زبرمرد که نیچه عنوان کرد از همان نوعی بود که حلاج اظهار داشت، منتها نحوه بیانشان متفاوت بود:

باز این حلاج بی دار ورسن　　　نوع دیگر گفت آن حرف کهن
حرف او بی‌باک و افکارش عظیم　　　غربیان از تیغ گفتارش دو نیم

اقبال تأسف می‌خورد که عقل‌پرستان غرب که نسبت به سیر و سلوک عشق و سرمستی بیگانه بودند، مداوای این حکیم را به طبیبان سپردند، حال آن‌که علاج بیماری وی به دست طبیبان نبود[1]. درد او را مرشد روشن‌ضمیری می‌توانست چاره کند؛ کسی که «راهبر» باشد، ولی غرب به‌سبب ظهور عقل‌پرستی جای مناسبی برای یافتن راهبر و دلیل راه نبود. موج عظیم دریای افکارش گریزگاهی نیافت و به سیلاب آتشفشانی بدل شد. شراب چندان قوی بود که شیشه را حل کرد[2]، سیم‌های ساز توان

۱ـ یادآور بیت زیر از حافظ:

فکر بهبود خود ای دل ز دری دیگر کن　　　درد عاشق نشود به ز مداوای حکیم

۲ـ قیاس کنید با این بیت از مولوی:

چون بیفزاید می توفیق را　　　قدرت می بشکند ابریق را

همراهی آواز را نداشتند و نیروی جنون، ساز را درهم شکست. در **جاویدنامه** می‌گوید:

عاشقی در آه خود گم گشته‌ای / سالکی در راه خود گم گشته‌ای
مستی او هر زجاجی را شکست / از خدا ببرید و از خود هم گسست
خواست بیند تا به چشم ظاهری / اختلاط قاهری با دلبری
خواست تا از آب و گل آید برون / خوشه‌ای کز کشت دل آید برون
آنچه او جوید مقام کبریاست / این مقام از عقل و حکمت ماوراست
زندگی شرح اشارات خودی است / لا و الّا از مقامات خودی است
او به لا درماند و تا الّا نرفت / از مقام عبد هو، بیگانه رفت
با تجلی هم‌کنار و بی‌خبر / دورتر چون میوه از بیخ شجر
چشم او جز رؤیت آدم نخواست / نعره بی‌باکانه زد: آدم کجاست؟
ورنه او از خاکیان بیزار بود / همچو موسا طالب دیدار بود
کاش بودی در زمان احمدی[1] / تا رسیدی بر سرور سرمدی
عقل او با خویشتن در گفتگوست / تو ره «خود» رو که راه «خود» نکوست

پیش نه گامی که آمد آن مقام
«کاندرو بی‌حرف می‌روید کلام[2]»

۱ـ شیخ احمد سَرهندی (۱۸۱۷ـ۱۸۹۸) اقبال در کتاب ***بازسازی اندیشه دینی*** درباره‌اش می‌نویسد: «نقد تحلیلی و متهورانه این نابغه بزرگ دین در قرن یازده هجری از راه و رسم صوفیگری زمانش، روش تازه‌ای در تصوف به‌وجود آورد. تمامی طریقه‌های تصوف که در شبه‌قاره هند معمول است از آسیای مرکزی و عربستان به این سرزمین راه یافت، ولی طریقه او در تصوف تنها مسلکی است که مرزهای هند را درنوردید و هنوز در پنجاب، افغانستان و آسیای میانه به‌صورت نیرویی زنده به چشم می‌خورد.» نظرات سَرهندی درخصوص تصوف سنتی سبب شد تا اقبال پس از بازگشت از اروپا از جرگه پیروان وحدت وجود پای بیرون بکشد. شیخ احمد سَرهندی تأکید بر جدابافتگی موجودیت انسان و لزوم حفظ و تقویت فردیت آدمی داشت. او عقیده صوفیانه «فنا فی اللّه» و مستحیل شدن در خدا را رد می‌کرد و معتقد بود که انسان حتا پس از نیل به عالی‌ترین مراتب معنویت، انسان باقی می‌ماند و هرگز با خدا یکی نمی‌شود. راز نجات بشر در حفظ و ابرام فردیت وی نهفته است.

۲ـ این مصرع از مولوی است:

ای خدا جان را تو بنما آن مقام / کاندر او بی‌حرف می‌روید کلام

اقبال می‌گوید، نیچه می‌خواست زیبایی و جمال را با توانایی و جلال، و جباری و قاهری را با شفقت و مهرورزی درآمیزد. ولی از آنجا که روش صحیح و وحدت‌آفرینی را نمی‌دانست، جلال بر جمال غالب آمد و شفقت پایمال قاهری شد و چون مراد و دلیل راهی نداشت به بی‌راهه افتاد. نخست از خدا برید و بعد هم از خود گسست. تجربه‌ای را که از معراج روحانی حاصل می‌شود، در تکامل آب و گل می‌جست. به‌دنبال آن بود که با متعالی ساختن روح به مقام کبریایی دست یابد، ولی این تعالی را از طریق عقل و در تنازع هستی جستجو می‌کرد. تا آنجا که نفی ماسوی الله می‌کرد و لااله می‌گفت در طریق درستی بود، ولی برای تحکیم کامل «خود» ناکام ماند؛ زیرا از مرحله **لا** یا **نه** (لااله) به *الّا* یا **مگر** (الاالّله) قدم پیش نگذاشت. او در **لا** گم شد و در رسیدن به *الّا* درماند. تجلّی الاهی تقریباً او را احاطه کرده بود، اما خودش خبر نداشت. او نیز مانند موسا طالب دیدار حق بود، ولی به‌سبب اشتیاقی که برای دیدن انسان آرمانی خود داشت، از آن روی برگرداند.

اقبال در مجموعه ***بال جبریل*** دو بیت تحت عنوان «اروپا» دارد که در آن ترس‌های نیچه را از سرمایه‌داری بیان می‌دارد و این‌که اگر سرمایه‌داری مدتی بیشتر در اروپا دوام بیاورد، همه اروپا به چنگ یهودیان می‌افتد.

او همچنین در ***بال جبریل*** در شعری از به مخاطره افتادن آزادی اندیشه سخن می‌گوید و بار دیگر دیدگاه نیچه را که آزادی فکر فقط برای انسان‌هایی از نوع برتر سودمند است و اگر آن را کسانی با افکار پریشان و نامنظم به‌کار گیرند تنها سردرگمی و ویرانی به‌بار می‌آورد، به شیوه‌ی خود توضیح داده است. در شعری با عنوان ***مهدی بر حق*** در مجموعه *ضرب **کلیم*** به برخی از پیامبران دروغین و سست‌نهاد این عصر که راه درست پیامبری را نمی‌دانستند، اشاره می‌کند. به‌نظر می‌رسد کسانی را که اقبال دروغگویان علنی به‌شمار می‌آورد، تعریضی است به نیچه. ولی اقبال او را دروغگو نمی‌داند، بلکه پیامبری می‌شمارد که به بی‌راهه رفته و گمراه شده است. یکی از

معیارهای **مهدی بر حق** بودنش این است که نه به مجادلات کلامی و بحث‌های مذهبی پرداخت و نه کتاب‌نویس و کتاب‌فروش بود، بلکه زلزله‌ای بود در دنیای تفکر. این که اقبال گفته است «زلزله‌ای در دنیای تفکر»، منظورش نیچه بوده. اقبال حتا به هنگام گفتگو که از مدعیان جدید پیامبری صحبت می‌کرد، نیچه را در این فهرست قرار می‌داد، گرچه خود او نه هیچ ادعایی داشت و نه دنبال یافتن پیروی بود.

به‌رغم آن‌که اقبال نیچه را بسیار ستایش کرد و از او تأثیر پذیرفت، ولی حقیقت این است که هرگز کاملاً پیرو نیچه نبوده است. بخشی از افکار نیچه از آن جهت به‌شدت مورد توجه اقبال قرار گرفت که رهنمونی برای رشد زندگی بود، بخشی دیگر بدان سبب که فلسفه نیچه در مورد خودی انسان موافق فکر اقبال بود، بخشی هم از آن‌رو که می‌خواست آن را به‌عنوان وسیله‌ای برای تعالی اخلاقی و احیای روحیه مردمِ دل‌مرده‌ی خود به‌کار گیرد.

اقبال از اندیشه‌ی بسیاری از متفکران و عارفان استفاده کرد، ولی در انطباق آن افکار با فلسفه خودی که خاص اوست، هرگز از کسی تقلید نکرد. او با هر متفکر بزرگی مدتی گام می‌زند، ولی اندکی بعد او را به خود می‌سپارد و به راه خویش می‌رود. تأثیرات تفکر غربی که در مثنوی *اسرارخودی* مشهود است، نه‌تنها شامل فلسفه نیچه می‌شود، بلکه نظرات فیلسوف آلمانی فیخته، و فیلسوف فرانسوی یهودی برگسون را نیز دربردارد. ولی پایه‌های فلسفه «خودی» اقبال بیشتر بر افکار فیخته است تا نیچه. در فلسفه فیخته تنازع حیات بر پایه برخوردهای اخلاق با معنویت است که در فلسفه نیچه به چشم نمی‌آید. فیخته به‌نوعی موحد و یکتاپرست است، حال آن‌که نیچه منکر خداست[1].

۱ـ برای مطالعه بیشتر ر.ک: ***اقبال و شش فیلسوف غربی***، توشته نذیر قیصر، ترجمه م. ب. ماکان، انتشارات یادآوران.

از جمله مشابهت‌هایی که میان نیچه و اقبال وجود دارد، انتقادی است که هر دو آنها از افلاتون می‌کنند. افلاتون به جهانی معتقد بود که اصلی، ازلی، بی‌تغییر و واقعی است. او جهان متغیر، متحرک و محسوس را غیرواقعی می‌شمرد. تأثیرش بر فلسفه مسیحی و اسلامی و عرفان عمیق و دیرپا بوده است. برخی مفاهیم در ادب عرفان اسلامی که به بعضی از عرفای بزرگ اسلام نسبت داده شد، یا درواقع از افلاتون است یا برگرفته از فلسفه او. تمثیل زیر از دفتر اول مثنوی تأثیر فلسفه افلاتون را بر مولوی نشان می‌دهد:

مرغ بر بالا پران و سایه‌اش — می‌دود بر خاک پران مرغ‌وش
ابلهی صیاد آن سایه شود — می‌دود چندان که بی‌مایه شود
بی‌خبر کان عکس آن مرغ هواست — بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست
تیراندازد به‌سوی سایه او — ترکشش خالی شود از جستجو

بهترین بخش *فصوص‌الحکم* محی‌الدین بن عربی از افلاتون اقتباس شده وپایه‌های فلسفه نو افلاتونی ـ چنان‌که از نامش برمی‌آید ـ افلاتونی است. این مفاهیم چنان به الاهیات و عرفان اسلامی رسوخ کرد و با آن درآمیخت که اکنون تفکیکشان از تعالیم اسلامی همان‌قدر دشوار و توان‌فرساست که جدا کردن ناخن از گوشت. این که «ما از خداییم و به‌سوی او بازمی‌گردیم» شعار محوری نو افلاتونیان بوده[1]. به‌عقیده نیچه فلسفه، فرهنگ و هنرهایی که از تأثیر اندیشه‌ی افلاتون و سقراط نشأت گرفته‌اند، جملگی منحط می‌باشند و تا ریشه‌کن نشوند، فهم ماهیت حقیقی این عالم متحرک و تپنده دشوار خواهد بود. اقبال پس از آن‌که نیچه‌وار از افلاتون انتقاد می‌کند، متوجه ادبیات اسلامی می‌شود که متأثر از آن است و تمایلش را به ادب فارسی ابراز می‌دارد که به‌عقیده او در عین‌حال که بخش صوفیانه‌اش علت انحطاط است معلول آن هم می‌باشد.

۱ـ از گفته‌های معروف پلوتینوس (۲۰۴ - ۲۷۰ م.). این فیلسوف اصلاً رومی بوده و متأثر از حکمت ایرانی و اندیشه‌های مزدیسنایی.

همچنین تأثیر نیچه در سه مرحله‌ی تربیت «خود» که شرحش در مثنوی *اسرار خودی* آمده تاحدی محسوس است. عنوان شعر این است «در بیان این‌که تربیت خودی را سه مرحله است، مرحله اول را اطاعت، مرحله دوم را ضبط نفس و مرحله سوم را نیابت‌الاهی نامیده‌اند.»

در نخستین مرحله، «خود» به شتر مانند شده که مستقیماً مأخوذ از فکر نیچه است، ولی دو مورد دیگر از ادبیات اسلامی گرفته شده. نیچه نیز از سه مرحله سخن به میان می‌آورد و می‌گوید روح از سه مرحله می‌گذرد یا به‌عبارت دیگر در سیر استعلایی‌اش سه مرحله‌ی پی‌درپی را تحمل می‌کند. در مرحله اول شتر می‌شود، در مرحله دوم شیر، در مرحله‌ی سوم کودک. در مرحله‌ای که روح شتر می‌شود با بردباری و شکیبایی فراوان بار واجبات، فرایض و منهیات را بر دوش می‌کشد و تحمل می‌کند. روح با انجام دستورها و تحمل اجبارها به مرحله اختیار و تصمیم‌گیری می‌رسد و این زمانی است که تبدیل به شیر می‌شود و اراده‌ی آزادش قانون او را می‌سازد. به‌عقیده نیچه برای آفرینش ارزش‌های تازه لازم است که روح تبدیل به کودکی شود که مظهر بی‌گناهی و فراموشکاری است. کودک مراحل قبلی را از یاد می‌برد و زندگی را به‌صورت بازیچه‌ای بی‌ریب و ریا می‌نگرد. روح در این مرحله زندگی را از نو آغاز می‌کند، چرخ زندگی را همانند چرخ اسباب‌بازی می‌گرداند و در زندگی جدید به‌صورت آرامشی باشکوه و حرکتی نو درمی‌آید که دیگر اثرات پیشین در آن وجود ندارد[1]. اقبال از سه مرحله‌ای که نیچه به آن اشاره می‌کند، تنها مرحله مربوط به شتر را از او می‌گیرد. در قرآن نیز خلقت شتر از این حیث مورد توجه و گوشزد قرار گرفته. در سوره غاشیه آیه ۱۷ آمده است که «چرا شتر را نمی‌نگرند که چه‌سان آفریده شده.» علاوه‌بر این شتر در اندیشه و فرهنگ اسلامی معیار و نماد ملی است. به‌هر حال حقیقت آن است که دو مرحله از مراحل سه‌گانه اقبال یعنی اطاعت و ضبط نفس در شتر وجود دارد. اقبال در ارتباط با این موضوع مرحله طولانی‌ای را که نیچه مطرح می‌سازد

۱ـ ر. ک: **چنین گفت زرتشت**، درباره سه استحاله روح.

حذف می‌کند، ولی در جای دیگری به آن می‌پردازد. به‌جای مرحله‌ی نیابت الاهی که اقبال عنوان می‌کند، نیچه آفرینش تازه‌ای بر آغازی نو را در سومین مرحله‌ی استحاله روح دارد که از آن به‌عنوان مرحله‌ی کودکی توصیف می‌کند.

در مثنوی *اسرار خودی* حکایتی آمده تحت عنوان «طایری که از تشنگی بی‌تاب بود.» این حکایت نشان از تأثیر مستقیم فکر نیچه دارد: پرنده‌ای، الماسی را می‌بیند و می‌پندارد شبنم است به آن نوک می‌زند ولی سختی الماس او را از خود می‌راند. مضمون شعر اقبال همان است که در سخن معروف ابوالعلاء معری می‌یابیم. معری از لحاظ عقیده، متفکر آزاداندیشی بود و گوشت نمی‌خورد. دوستی کبک سرخ‌شده‌ای برایش فرستاد به امید آن‌که شاید منظره خورش وسوسه‌اش کند و دهانش را آب بیندازد، ولی معری رو به کبک می‌کند و می‌پرسد: «چه گناهی از تو سر زد که به چنین روزی افتادی؟» و خودش پاسخ می‌دهد: «این مکافات ضعیف بودن است. اگر این پرنده عقاب بود، به‌جای صید شدن صید می‌کرد. بزرگ‌ترین جرم در زندگی ضعف *است*[1].»

مضمون شعر «الماس و زغال» نیز از نیچه است. از نظر علم شیمی، الماس و زغال یکسانند، ولی با گذشت زمان یکی آن‌چنان سخت می‌شود که بدل به الماس می‌گردد. این صلابت است که به زندگی عظمت و شکوه می‌بخشد. دیگری نرم و

۱ـ این اندیشه در شعر فارسی بسیار مطرح شده، معروف‌ترین آنها بیتی است از گلشن آزادی:

برو قوی شو اگر راحت جهان طلبی — که در نظام طبیعت ضعیف پامال است

مضمون منسوب به ابوالعلاء را ایرج میرزا به نظم درآورده:

قصه شنیدم که بوالعلاء به همه عمر — لحم نخورد و ذوات لحم نیازرد
در مرض موت با اجازه دستور — خادم او جوجه با به محضر او برد
خواجه چو آن طیر کشته دید برابر — اشک تأثر ز هر دو دیده بیفشرد
گفت به مرغ از چه شیر شرزه نگشتی — تا نتواند کست به خون کشد و خورد
مرگ برای ضعیف امر طبیعی‌ست
هر قوی اول ضعیف گشت و سپس مُرد

ضعیف باقی می‌ماند و به‌همین سبب درهم می‌شکند. مهمترین اصلی که نیچه در اخلاق مقدم می‌دارد که می‌توان گفت رکن اصلی عقیده‌اش را شکل می‌دهد این است که: سخت باش.

در اندیشه نیچه عامل ویرانگر، نیرومندتر از عامل سازنده است. فکر قدرت و قاهری چندان در وی اوج می‌گیرد که اندیشه زیبایی و جمال را زایل می‌سازد. او به دور جاودان اعتقاد دارد، حال آن‌که مولوی معتقد است که در زندگی رجعت یا تکراری وجود ندارد. اقبال در این مورد با مولوی موافق، و هر دو با نیچه مخالفند.

۱۲

اقبال و مشکل اساسی نیچه

اقبال و نیچه به‌خلاف آنچه پنداشته می‌شود، مشابهت‌های بسیار با هم دارند که به‌طور خلاصه می‌توان به برخی از آنها اشاره داشت، ازجمله این‌که هر دو فیلسوفند، هر دو شاعرند، ذهنی به‌شدت انتقادی دارند، زباندان و زبان‌شناسند، شخصیتی صادق و بی‌ریا دارند، با افلاتون و تفکر افلاتونی مخالفند، طالب شادی برای انسانند، غم حاصل از عشق را دلپذیر می‌دانند، از باورها و تفکرات دینی ناکارآمد انتقاد می‌کنند، دو متفکر غیرایرانی هستند که به فرهنگ ایران دلبستگی دارند، عقل و عشق را مکمل یکدیگر می‌دانند، در موضوعاتی نظیر دین، جامعه، اخلاق، انسان آرمانی، خدا، علم، زن، تعلیم و تربیت، قدرت، جسم و روح اندیشه گماشته و نظراتی ارایه داده‌اند، از موضع قدرت و از سر یقین سخن گفته‌اند، فیلسوف تراژیک‌اند، یعنی دو مقوله خیر و شر را در ارتباط با هم ارزیابی می‌کنند، خط فکری مشخصی داشته‌اند که نه اعوجاج داشته و نه از آن عدول کرده‌اند، اندیشه‌هایی را مطرح ساختند که ذهن جمعی تاب تحمل آنها را نداشته است. مبلغ و ستاینده تلاش و پویایی هستند. انسان آرمانی آنان ویژگی‌های شاهین را دارد، گرچه هدف نهایی‌شان دستیابی به جهانی آرام است، ولی

هر یک جنگ را از منظری خاص توصیه می‌کنند، با دموکراسی یا جمهوریت افلاتونی مخالف‌اند، برای عقل و عشق اصطلاحاتی خاص خود وضع کرده‌اند، به موسیقی و نقاشی علاقه داشته‌اند، از کار دولتی و رسمی رویگران بودند، مشوق ستیهیدن با محیط‌اند، با نظر داروین مخالف‌اند، هر دو متهور و غوغایی‌اند، و هر دو در خانواده‌ای مذهبی تربیت یافته‌اند، منتها با این تفاوت که نیچه به مذهب پایبند نماند و گمان می‌کرد «خدا مرده است.»

در اینجا می‌توان به دیدگاه‌های متفاوت آنان نیز پرداخت. تفاوت‌هایشان به‌واقع عمده است. نخست این‌که نیچه به‌رغم گرایشی که به کانت دارد، «من» را نفی می‌کند، حال آن‌که فلسفه اقبال اصلاً بر من یا خودی استوار است. او به‌خلاف نیچه «من» را وهم و گمان نمی‌داند:

اگر گویی که من وهم و گمان است نمودش چون نمود این و آن است
بگو با من که دارای گمان کیست یکی در خود نگر آن بی‌نشان کیست

دیگر این‌که نیچه مابعدالطبیعه را به پیروی از کانت نفی می‌کند و آن را فقط برای مقاصد عملی سودمند می‌داند، حال آن‌که اقبال به خدا، جاودانگی، عالم دیگر و جهان معنا معتقد است.

نیچه با عقیده به «دور جاودان» یک تقدیرگرا و جبری‌مذهب است، حال آن‌که اقبال معتقد به آزادی و اختیار است. او «شرط خوب بودن را در آزادی» می‌داند و ملت‌هایی را لایق سروری می‌داند که سرنوشت خویش را خود رقم می‌زنند:

خدا آن ملتی را سروری داد که تقدیرش به دست خویش بنوشت

او انسان را در تعیین سرنوشت خویش کاملاً مختار می‌داند. به‌عقیده وی «خیر، ناشی از جبر نیست، بلکه تسلیم شدن به کمال اخلاقی از روی اختیار است. خیر، منبعث از همکاری و مشارکت ارادی خودهای آزاد است. از موجودی که همه اعمالش از پیش مشخص و مقدر شده، خیر سر نمی‌زند. بنابراین شرط لازم برای خیر، داشتن اختیار است.» مفهوم این سخن اقبال آن است که اگر از کسی براساس جبر خیر سر

بزند آن خیر ارزشی ندارد و به‌عبارت دیگر نمی‌توان آن را شایسته پاداش نیک دانست.

در مورد گناه نیز طبیعتاً چنین است. یعنی گناهِ از پیش مقدر شده نباید عقوبتی داشته باشد. مشکل برخی از متفکران ازجمله خیام هم با دستگاه آفرینش همین بوده که گفت:

بر من قلم قضا چو بی من رانند	پس نیک و بدش ز من چرا می‌دانند
دی بی‌من و امروز چو دی بی من و تو	فردا به چه حجتم به داور خوانند

در اینجا لازم به ذکر است که نیچه را با توجه به نظریه «اراده معطوف به قدرت» نباید تقدیرگرا دانست. نظریه «میل به قدرت» یا چنان‌که مصطلح شده «اراده معطوف به قدرت» دلیل بر نفی تقدیر نیست. برای روشن شدن قضیه اول باید دید نظریه «میل به قدرت» یا Will to Power به‌طور کلی چیست. نیچه زندگی را خلاصه می‌کند در **میل به قدرت** و هر انگیزه‌ای را ناشی از آن می‌داند. معیار حقیقت برای او در افزایش قدرت است. بنابراین، به‌وضوح می‌گوید «حق با کسی است که زور دارد.» فرض کنیم این عقیده درست باشد، ولی مسأله اینجاست که آن را محصور می‌سازد در نظریه مأیوس‌کننده دورِ جاودان Eternal Recurrence که تابع جبر است و به‌دلیل دوار بودن هیچ چیز تازه‌ای در آن به‌وجود نمی‌آید. این نظریه درواقع اعتقاد به تکرار تاریخ است که پیش از نیچه به‌وسیله باتیستاویکو فیلسوف‌مورخ قرن هژدهم ایتالیا و پیشتر از او از سوی آگوستین قدیس در قرن چهارم میلادی و همچنین در دستگاه فکری سهروردی و هادی سبزواری تاحدی عنوان شد. به‌عقیده اینان تاریخ دارای ساختاری ثابت است که مدام تکرار می‌شود و چون چنین است هرگز چیز تازه‌ای در آن حادث نمی‌شود. یعنی چرخه‌ای است که دورِ جاودان دارد، یا به‌قول هادی سبزواری «واجبة التکرار» است. سخن نیچه نیز تقریباً همین است. از این دیدگاه بوی اختیار به مشام نمی‌رسد.

پس انسان آرمانی نیچه، یعنی زبرمرد او انسانی مختار نیست؛ زیرا مدام تکرار

می‌شود و براساس گفته وی به حکم دورجاودان بار دیگر دقیقاً به همان صورت که بوده پدید می‌آید. البته این انسان الزاماً باید اشراف‌زاده باشد. طبیعی است که در بازتولید اجباری همه نیک و بدها، اختیار وجود ندارند، بنابراین به‌نظر می‌رسد از این حیث تفاوت عمده با اقبال دارد؛ زیرا نیچه معتقد است که هیچ چیز نو وتازه‌ای پدید نمی‌آید که بتوان به آن اندیشید، بنابراین از نظر او جهان فاقد بالندگی است و رو به تکامل نمی‌رود. حال آن که اقبال معتقد به تکامل یافتن جهان است و آن را محصولی کامل نمی‌داند.

وقتی این دو نظر را مقایسه می‌کنیم در یکی عنصر جبر خودنمایی می‌کند و در دیگری عامل اختیار. بنابراین با وجود «دور جاودان» نمی‌توان در «میل به قدرت» نشانی از اختیار یافت؛ زیرا اختیار با جبر در تضاد است.

این نظریه از منظر صلاح بشریت ناموفق بود؛ زیرا شفقت و معنویت را نادیده می‌گرفت؛ هیچ جای انکار نیست که دیدگاه‌های نیچه در پدید آمدن نازیسم و فاشیسم مؤثر بوده است. بی‌جهت نیست که برخی او را زمینه‌ساز تفکر نازی‌های آلمانی و فاشیست‌های ایتالیا می‌دانند؛ زیرا آنان نیز درست همان نظراتی را در مورد قدرت و پیروزی قدرتمندان اظهار می‌داشتند که در آثار نیچه آمده بود. البته نباید کتمان کرد که او درباره قوم یهود با عطوفت سخن می‌گوید. ولی بسیاری از ویژگی‌هایی که در رهبران نازیسم و فاشیسم سراغ داریم در زبرمرد نیچه نیز وجود دارد که ناشی از نظریه «میل به قدرت» است و آن را درواقع باید «شره قدرت» ترجمه کرد.

البته برخی را عقیده بر این است که از نظرات وی سوءاستفاده شده، ولی باید توجه داشت که او برای کسب قدرت جنگ را توصیه می‌نماید و صلح را محکوم می‌کند. در **چنین گفت زرتشت** بر این موضوع تأکید دارد و می‌گوید: «سفارشتان می‌کنم به‌جای کار کردن بجنگید، سفارشتان می‌کنم به‌جای صلح کردن بجنگید.» او جنگ را بر شفقت و مهربانی ترجیح می‌دهد. به‌نظر نمی‌رسد هیتلر و موسولینی و امثال آنان جز این اندیشیده باشند. از این‌روست که اقبال دیدگاه نیچه را در میل به قدرت، کامل نمی‌داند و سرانجامی برای آن نمی‌بیند. به‌عقیده وی این نظریه در

مرحله نفی باقی ماند؛ زیرا از چه باید کرد سخن نگفت یا به قول اقبال «او به لا درماند و تا الّا نرفت.» ولی با این‌همه طالب آن است که عقل و عشق با هم بیامیزند.

حقیقت این است که نیچه اصلاً به صراطی مستقیم نیست، گاهی آپولو و دیونیزوس یعنی عقل و عشق را مکمل هم می‌داند، گاهی هم عنان زندگی را فقط به دست یکی از آنها می‌دهد؛ زیرا ذهنی آشفته داشت نه وحدت‌آفرین. اقبال دلیل این پریشیدگی ذهنی را در نداشتن دلیل راه می‌داند که خود نیچه به آن اذعان دارد. در **چنین گفت زرتشت** می‌گوید: «با مشکلی بزرگ مقابله می‌کنم، گویی در جنگلی که عمری بر آن گذشته گم شده‌ام... مرادی می‌طلبم. چه شیرین است گوش به فرمان داشتن.» و باز می‌گوید: «چرا از میان زندگان کسی را نمی‌یابم که بتواند برتر از من ببیند و مرا از بالا نگرد. سبب چیست؟ آیا چندان که باید به جستجو نپرداخته‌ام؟ اشتیاق عظیمی در یافتن چنین کسی دارم.»

پاسخ اقبال به وی این است که آری او چندان که باید به جستجو نپرداخت، نتیجه آن‌که کارش به شکست انجامید و از آن‌رو که مرشدی روشن‌ضمیر، فرض مانند مولوی که مراد اقبال بوده است در زندگی معنوی خویش نداشت، اهتمامش بی‌ثمر ماند. این‌که سرنوشت را به استهزاء می‌گرفت از آن‌رو بود که از بدفرجامی معنوی خویش کاملاً آگاهی داشت.

مستی او هر زجاجی را شکست — از خدا ببرید و هم از خود گسست
خواست تا بیند به چشم ظاهری — اختلاط قاهری با دلبری

نیچه، چنان‌که گفتیم، چون مراد و دلیل راهی نداشت به بی‌راهه افتاد، به این‌ترتیب که اول از خدا برید و بعد هم از خود گسست. او تجربه‌ای را که از معراج روحانی حاصل می‌شود، در تکامل مادی یا به تعبیر اقبال در آب و گل می‌دید:

خواست تا از آب و گل آید برون — خوشه‌ای کز کشت دل آید برون

از این‌روست که گفتیم: اقبال نیچه را درواقع مجذوب سالک می‌دانست؛ یعنی عارفی که وقتی به مقام جذبه می‌رسد در همان حال چندان می‌ماند تا از جهان می‌رود. نیچه نیز بدین گونه از جهان رفت.

۱۳

اقبال و جمال‌الدّین اسد آبادی

فضایی قیرگون را در نظر آورید که پنج قرن است آن را از میان قاب پنجره‌ای کهنه با چشم خود و نیاکانمان نگریسته‌ایم. یادمان هست که گهگاه شراره‌هایی نه چندان روشنی‌بخش در پهنه آن سر برآوردند، ولی در مدتی بیش از یک قرن، دو اخگر گدازان، آذرخش‌وار با فاصله‌ای اندک به‌دنبال هم پدید می‌آیند که چشم‌ها را خیره می‌کنند. این دو هرچند دیر نمی‌پایند، ولی تأثیری عمیق در فضای به‌شدت مکدّر زمانه‌ای باقی می‌گذارند که آدمیانش در آن یاوه شده‌اند.

این اخگران حاصل دواندیشه‌اند؛ یکی برآمده از اسدآباد همدان و دیگری از سیالکوت پنجاب؛ دو شهر با قدمتی بیش از چهارهزار سال. اسدآبادی شصت سال زیست (۱۲۱۵ـ۱۲۷۵ خ.) و اقبال فقط یک سال بیش از او عمر کرد (۱۲۵۶ـ۱۳۱۷ خ.) این یک هنوز به بیست سالگی نرسیده بود که سید جمال چشم از جهان بربست، ولی شیوه تفکر و روش زندگی اجتماعی‌شان چنان‌است که گویی از آغاز تا پایان عمر در یک محیط و با شرایطی مساوی تعلیم دیده‌اند. مشابهت اندیشه‌های اقبال با اسدآبادی چندان است که به‌زحمت می‌توان نکته‌ای متفاوت در آن یافت. سید جمال

از چهره‌های الگویی اقبال است و از همین‌رو او را بسیار می‌ستاید. بی‌گمان اگر سید نیز پیش از اقبال می‌زیست نظراتی مشابه در مورد وی اظهار می‌داشت. بارزترین ویژگی این دو چهره متهور، بی‌باکی آنان است. به‌همین سبب در زندگی خویش و در نوشتارها و گفتارهای خود به‌کرات سه عامل را که با تهوّر در تضاد است نفی کرده‌اند و آن را مخرّب فردیّت دانسته‌اند. این سه عامل که اسدآبادی و اقبال آن را مذمت و نفی می‌کنند، عبارتند از: ترس، یأس و جدایی از جامعه. ولی جالب این‌که هر دو آنان از این میان عامل ترس را بیش از دیگر عوامل، مخرّب شخصیت فرد می‌دانند و آن را «ام‌الخبائث» می‌نامند. به‌عقیده آنان، ترس عامل مهم عقب‌ماندگی جامعه است. ویژگی مشترک جوامع عقب‌مانده ترسویی و کم‌دلی است. جُبن عاملی است که ضربان زندگی را کند می‌کند. سیدجمال می‌گوید: «ترس آدمی را از کار و فعالیت بازداشته و دچار لغزش می‌نماید. ترس اراده بزرگان را سست و منقلب، قلوب دانایان را ناتوان، چراغ هدایت را خاموش، و تحمل خواری را برای مردم آسان می‌سازد تا فشار بی‌نوایی را تخفیف دهد و بار سنگین بندگی را قدری سبک گرداند. ترسو با صبر و بردباری اهانت و سختی‌ها و مشکلات را تحمل می‌نماید... ترس لباس ننگینی است که روح را می‌پوشاند[1].» در جایی دیگر می‌گوید: «ترسو... به قناعت و فقر زیست می‌کند... ترس آدمی را از مقاومت در برابر مشکلات بازمی‌دارد. ترس از بیماری‌های روحی به‌شمار می‌آید و انسان را از بین می‌برد[2].» این‌که ترس به‌عنوان یک «بیماری روحی، انسان را از بین می‌برد» موضوعی است که روانشناسی نوین بر آن بسیار تأکید دارد. ***کیمپل یانگ*** در کتاب ***مبانی روانشناسی اجتماعی*** می‌گوید: احساس ترس «موجب خیال‌پردازی می‌شود. بسیاری از اضطرابات روان‌رنجوری به‌سبب نگرانیِ حاصل از خطرات خیالی نسبت به سلامتی، آینده، موفقیت اجتماعی و موضوعاتی از این دست است. برای اجتناب از ترس می‌توان انواع واکنش‌ها را نشان داد و وسایل

---

۱ و ۲- ***سید جمال‌الدین و اندیشه‌های او***، نوشته مدرسی چهاردهی، کتاب‌های جیبی پرستو ۱۳۵۶، ص۴۱۵

دقیقی را برای جلوگیری از واقعیت یافتن تخیلات ترسناک به‌کار گرفت[1].» سیدجمال و اقبال هر دو معتقدند که مهم‌ترین عامل برای جلوگیری از واقعیت یافتن ترس، عشق به حقیقت مطلق است. اقبال می‌گوید:

هر که حق باشد چو جان اندر تنش — خم نگردد پیش باطل گردنش
خوف را در سینه‌ی او راه نیست — خاطرش مرعوب غیرالله نیست[2]

و سید جمال نیز این مفهوم را به‌صورت‌های مختلف بیان می‌دارد. ازجمله این‌که: «ترس نمی‌تواند دربرابر لذت تحصیل حق برابری کند[3].» او نیز مانند اقبال، ترس را «موجب پراکندگی جامعه» می‌داند. جامعه‌ی نامتحد و متفرق از تولید و پیشرفت بازمی‌ماند. اگر غربیان در همه زمینه‌ها بر شرقیان تفوق یافتند، از آن‌روست که با ترس، اندوه و جامعه‌گریزی میانه‌ای ندارند. این عوامل موجب ناآگاهی، عقب‌ماندگی و نادانی می‌شوند. «شرقیان در اثر نادانی از اوضاع و احوال غربیان و هنر و تکامل آنها بی‌اطلاع هستند و هرچیز شگفتی را معجزه می‌پندارند و شاهکارها و اختراعاتشان را سحر و کرامت!» به‌عقیده سید اگر شرقیان مقهور غربیان شدند به‌سبب ترس بی‌موردی بود که از آنان در دل داشتند و درنتیجه کلید سرنوشتشان را به‌دست آنها سپردند. «اگر ترس بر آنان مستولی نگردیده بود، هستی و ثروت و هرچه داشتند، از دست نمی‌دادند و به این روز گرفتار نمی‌شدند[4].» اقبال نیز می‌گوید از همین ترس بود که جلوه زندگی شرقیان از میان رفت:

تخم او چون در گِلت خود را نشاند — زندگی از خودنمایی باز ماند[5]

به عقیده اسدآبادی، ترس «بزرگان را کوچک و ناتوان می‌گرداند. آنها را از آسمان

۱ـ ***Handbook of Social Psychology*** نوشته Kimple Young چاپ London سال 1393، ص 86.

۲ـ ***شرار زندگی*** (شرح اسرار خودی)،نوشته م. ب. ماکان، انتشارات فردوس ۱۳۷۹، ابیات ۴۳۲. و ۴۳۳

۳ـ ***سید جمال‌الدین و اندیشه‌های او***، همان، ص ۳۷۳.

۴ـ همان، ص ۴۱۸.

۵ـ **میکده لاهور** کلیات فارسی اقبال، تصحیح م. ب. ماکان، انتشارات اقبال ۱۳۸۲،ص ۸۴

جلال و قدرت به پست‌ترین مراتب زندگی تنزل می‌دهد و موجبات هر کیفری را فراهم می‌سازد[۱].» به‌علاوه «دروغ و نفاق و سایر بیماری‌های روحی نیز از آن ناشی می‌شود[۲].» اقبال نیز علاوه‌بر آن‌که ترس را غارتگر کاروان حیات می‌داند و آن را برای منِ آدمی در حکم ضربه‌ی مرگ، یادآور می‌شود که این احساس موجب از میان رفتن هدفمندی در انسان است و شوق عمل را از او می‌ستاند. او خصیصه ترس را در آثارش از جمله در **چه باید کرد** و در **رموز بی‌خودی** مورد مذمت قرار داده و در نگاهی که به این مسأله دارد، نظراتی را مطرح می‌سازد که دقیقاً بازتاب دیدگاه‌های سیدجمال است. از جمله این‌که ریشه همه بدی‌ها و هر نفاقی در ترس است:

هر شر پنهان که اندر قلب توست — اصل او بیم است اگر بینی درست
لابه و مکّاری و کین و دروغ — این‌همه از خوف می‌گیرد فروغ
پردهٔ زور و ریا پیراهنش — فتنه را آغوش ما در دامنش[۳]

یکی از جنبه‌های قابل ستایشی که اقبال در اسدآبادی می‌یابد که می‌توان آن را نوعی مقابله با اوهام خوف‌آور و عوامل بی‌اساس ترس‌انگیز دانست، این است که او به‌عنوان نواندیشی دینی سعی داشته است ضمن حفظ هسته مرکزی دین، پیرایه‌ها و حشو و زوایدی را که از طریق احادیث بی‌شمار و مفاهیم ناشی از روش‌های کلامی طی قرن‌ها بدان پیوست طرد کند، یعنی عشقه‌های هول‌انگیز خرافه و واپس‌گرایی را از بدنه دین بزداید. به‌عقیده وی این پیرایه‌ها و مفاهیم، حجابی از اصطلاحات مابعدطبیعیِ عملاً منسوخ بر خود دارند و به‌هیچ روی نمی‌توانند برای نسل کنونی که زندگی را از چشم‌اندازی دیگر می‌نگرد، سودمند افتند. سفینه‌ی دین در طی سده‌ها و اعصار، آکنده از کالاهایی شده که اکنون به‌کار موزه تاریخ ادیان می‌آید و اگر این سفینه بازنگری نشود، در میان امواج بی‌امان و خروشان آگاهی‌های نوین توان مقاومت

۱ـ **سید جمال و اندیشه‌های او**، همان، ص ۴۱۶

۲ـ همان، ص ۴۱۷.

۳ـ **میکده لاهور**، همان (رموزبی‌خودی) ابیات ۱۵۸ به بعد.

نمی‌یابد. بنابراین وظیفه‌ای که امروزه پیش روی مسلمانان، بخصوص پیشوایان دینی، قرار دارد بی‌اندازه خطیر است. مسلمان امروزی باید کل دستگاه اسلام را بدون آن‌که از گذشته و از ریشه منتزع شود مروری دوباره کند. اقبال می‌گوید: «شاید اولین مسلمانی که ضرورت ایجاد روحی تازه را در اسلام احساس کرد شاه ولی‌الله دهلوی[1] باشد، ولی آن‌کس که اهمیت و سنگینی این وظیفه را به‌تمام دریافت، جمال‌الدین [اسدآبادی] بود که ژرف‌نگری او در تاریخ فکر و حیات اسلامی، با تجربه وسیعش از آدمیان و اطوار و آدابشان، او را حلقه‌ی اتصال زنده‌ای میان گذشته و آینده ساخته است[2].» و باز در جای دیگری می‌گوید «اگر کسی را بر روی زمین باید نوگرا نامید، سزاوارترین شخص جمال‌الدین [اسدآبادی] است. کسی که بخواهد تاریخ مسلمانان مصر، ایران، ترکیه و هند را به رشته تحریر درآورد، قبل از هر چیز مجبور است از عبدالوهاب نجدی و سپس از سیدجمال ذکری به میان آورد. جمال‌الدین پایه‌گذار اصلیِ رنسانس اسلامی این دوره است[3].» ولی اقبال به‌رغم ستایش‌هایش از سید انقلابی، ایرادی در وی می‌یابد که بعد دیگران در آن تأمل می‌کنند، همان ایرادی که شریعتی هم تأیید می‌کند و آن این است که نیروی خستگی‌ناپذیرش در یک جهت مصروف نشد و پراکنده گردید. به‌نظر وی «اگر نیرویش را تماماً وقف اسلام به‌عنوان یک نظام عقیدتی و ارشادی می‌کرد، امروزه جهان اسلام، عقلاً زیربنای محکم‌تری داشت[4].» البته اقبال به تفصیل توضیح نمی‌دهد که نیروی سیدانقلابی چگونه نمی‌بایست پراکنده، و در یک جهت مصروف شود. شاید هم آن را توضیح واضحات

۱ـ از عالمان مشهور کلام و حدیث در شبه‌قاره (فوت ۱۱۷۶ ق.). او قرآن را به فارسی ترجمه کرد. از تألیفات مهمش می‌توان از: ***الفوزالکبیر*** و ***حجة‌البالغه*** نام برد. شاه ولی‌الله در کتاب اخیر اسرار و رموز شریعت ← ← اسلامی را بیان کرده. او در دوران اورنگ زیب می‌زیست و از فقه و تفسیر و اجتهاد و تصوف آگاه بود. برای اطلاع بیشتر ر.ک: ***تاریخ علم‌کلام***، شبلی نعمانی، ترجمه فخر داعی، ص ۸۵ به بعد.

۲ـ ***بازسازی اندیشه‌ی دینی در اسلام***، همان، ص ۱۷۱

۳ـ ***سونش‌دینار***، تألیف م. ب. ماکان، انتشارات فردوس ۱۳۸۰، ص ۳۱۲

۴ـ ***بازسازی اندیشه***، ص ۱۷۵.

می‌دانست[۱]. ولی شریعتی با شکافتن مقصود اقبال، در شرح ناکامی سید، می‌گوید که او نمی‌یاست هدفش را از طریق رجال سیاسی و پیوستگی با حکومت‌ها دنبال کند؛ یعنی از مردم به غیرمردم متوجه شود. نتیجه آن شد که «دربارهای کشورهای اسلامی و سلاطین و خلفای اسلامی. او را مثل یک توپ به یکدیگر پاس می‌دادند تا از انعکاس آن توفان عظیم و آن‌همه نبوغ به میزانی که شایستگی داشت، در متن جامعه جلوگیری کنند و بعد هم توانستند به سادگی، نسل به نسل، پشت سر هم بمبارانش کنند تا به‌کلی فلج شود[۲]...» بنابراین شریعتی نیز می‌گوید، خطای سیدجمال این بود که به قدرتمندان متوسل شد و به نیروی اصلی یعنی توده مردم که خود از آنان بود، نگرایید. از این‌رو «غرق در مسایل دیپلماتیک و تلاش‌های سیاسی می‌شود و بسیار کمتر از آنچه از چنین شخصیتی با چنین رسالتی شایسته است و بایسته، از مسایل فکری و تلاش‌های ایدئولوژیک دور می‌ماند[۳]...» او نقطه ضعف درخور تأملی در «شیوه‌ی کار» سید بی‌آرام می‌یابد؛ زیرا مبارزه سیاسی را از بالا شروع می‌کند «درحالی‌که به‌عنوان یک انقلابی برخاسته از متن مردم، حتا از طبقات روستایی، باید به میان توده می‌رفت و مخاطبش مردم می‌بودند... و درنتیجه قربانی خیانت‌ها و توطئه‌سازی‌های رجال عصر خویش می‌شود[۴].» جالب است که سید به اشتباهی که اقبال و شریعتی توأمان متذکر می‌شوند، در اواخر عمر خود واقف می‌شود و در نامه‌ای به یکی از نزدیکانش به این خطای خود اعتراف می‌کند.

بیشترین تشابه فکری که در میان آثار اقبال با مجموع تفکرات اسدآبادی می‌توان یافت، در مثنوی ***پس چه باید کرد ای اقوام شرق***[۵] است. موضوعات مطرح شده در این مثنوی قرابت بسیار با زمینه‌های فکری سیدجمال دارد و بازتاب اندیشه‌های او در

۱ـ اقبال در ***کتاب بازسازی اندیشه*** بسیاری از موضوعات را به‌همین‌سان به ایجاز برگزار می‌کند.

۲ـ مجموعه آثار، ۱۶، ص ۱۹۵ به بعد.

۳ـ مجموعه آثار، ۲۷، صص ۲۳۸ـ۲۴۴.

۴ـ همان

۵ـ این مثنوی تحت عنوان «پس چه باید کرد؟» به وسیله نویسنده شرح و از سوی انتشارات فردوس منتشر شده است.

جای‌جای این مثنوی مشهود است، چندان‌که می‌توان گفت مطالعه‌ی این اثر به‌طور ضمنی موجب آشنایی با اندیشه‌های محوری سید شرق‌اندیش می‌شود.

نگاهی به عنوان‌هایی که اقبال بر بخش‌های مختلف این مثنوی نهاده، مبین این دعوی است، نظیر: «در اسرار شریعت»، «اشکی چند بر افتراق هندیان»، «سیاسیات حاضره»، «حرفی چند با امت عربیه»، «ای اقوام شرق»، و «در حضور رسالت‌مآب»، که در همه آنها نشانی از شیوه تفکر جمال‌الدین مشهود است. به‌عنوان مثال، اقبال در برجسته‌ترین بخش این مثنوی که «اسرار شریعت» نام دارد، به موضوع بانکداری از سوی غربیان اشاره می‌کند و حاصل آن را بهره‌کشی طبقه‌ای از طبقه دیگر، و ربودن ثروت مردم می‌داند. این اندیشه‌ای است که ذهن اسدآبادی را نیز به خود مشغول داشته بود. شریعتی در این خصوص می‌گوید: «اولین ردّ پای استعمار که وارد ایران شد، بانک بود و... اولین کسی که برابر این پدیده ایستاد، سیدجمال است.»... او «وقتی می‌شنود که آنها می‌خواهند در اینجا بانک درست کنند بر خود می‌لرزد و به آیت‌اللّه آقامیرزا حسن شیرازی مفتی و فقیه برجسته زمان نامه [اعتراض‌آمیز] می‌نویسد[1]...» سخن اقبال در مثنوی یاد شده درواقع مضمون نامه‌ای است که سید به میرزای شیرازی می‌نویسد:

از ضعیفان نان ربودن حکمت است	از تنشان جان ربودن حکمت است
شیوه تهذیبِ[2] نو، آدم دری است	پرده آدم دری، سوداگری است
این بنوک[3]، این فکر چالاک یهود	نور حق از سینه‌ی آدم ربود[4]

تنها تفاوتی که اقبال و اسدآبادی در این‌باره دارند این است که این‌یک مشکل خویش را نزد فقیه زمان می‌برد و حل آن را از او می‌خواهد که البته مانند بسیاری موارد دیگر، نتیجه‌ی دلخواه نمی‌گیرد. فتوای تنباکو هم درواقع به اصرار، تحریض و پایمردی سید شرق‌اندیش صادر شد، وگرنه مرجع پرآوازه، به‌خلاف سید کم‌آوازه،

۱ـ مجموعه آثار، ۴، صص ۱۲۹ و ۱۳۰.
۲ـ تهذیب: فرهنگ
۳ـ بُنوک: جمع بانک، بانک‌ها
۴ـ شرح **چه باید کرد**، م. ب. ماکان، انتشارات فردوس، ابیات ۲۶۳ـ۲۶۵.

سنت‌گرایی تمام‌عیار بود معتکف عالم معنا که نه با مفهوم وطن میانه‌ای داشت، نه او را با پادشاه مستبد کاری بود، نه با استعمار دست به گریبان، و نه دربند آن‌که داد دل مردم خردمند را از بی‌خردان سفله بستاند. ولی سید به‌خلاف او آتشفشانی بی‌قرار بود که دین را برای بهروزی و دنیای مردم می‌خواست، به سعادت شرق اسلامی می‌اندیشید، غم محرومان خفته‌ای را می‌خورد که روزگارشان در تباهی می‌گذشت. با خفتگان نمی‌شد ارتباط برقرار کرد، بنابراین مقصود خود را از معبر نفوذ معنوی میرزای شیرازی پیش برد و به ابرام وی فتوایی سرنوشت‌ساز صادر شد که از مهم‌ترین عناصر زمینه‌ساز نهضت مشروطه به‌شمار می‌آید.

اقبال نیز براساس تجربه‌هایی از این دست که سیدجمال نیز بعدها بدان پی می‌برد و زبان به انتقاد روحانیت منفعل، گوشه‌گیر و عزلت‌پیشه می‌گشاید، در ادامه ابیات یاد شده می‌گوید:

نیست این کار فقیهان، ای پسر!   با نگاه دیگری او را نگر[1]

که مقصودش از «نگاه دیگر» راه نو و اتکاء به مردم است که به‌عقیده وی با دیدگاه رسمی و محدود در عقل شرعی فقیهان زمانش تفاوت دارد.

گذشته از این مورد، که شاید برای سیّد پراگماتیست جنبه تجربی داشته، او نیز همانند اقبال از منتقدان بزرگ روحانیان زمان خویش است و آنان را به این سبب که اهتمامی در کسب معارف جدید و دانش نوین نمی‌نمایند، در به روی خویش و خلق بسته‌اند و کاری ندارند جز آن‌که سر در متون دینی ناکارآمد فرو برند مورد انتقاد شدید قرار می‌دهد[2]. او همانند اقبال به‌عنوان مصلحی دینی و اجتماعی طالب نقد، اصلاح، بازسازی اندیشه دینی و بازنگری در قوانین و احکام فقهی براساس آگاهی‌های نوین است. از این‌روست که شریعتی درباره ذهن معطوف به علم سید می‌گوید: «سیدجمال بزرگ‌ترین گامی که برای نخستین‌بار در عصر ما برداشت، کوشش در راه عقلی کردن بینش مذهبی بود و... حتا علمی کردن کلام و تفسیر و احکام، به گونه‌ای که او را می‌توان مؤسس کلام جدیدی شمرد، که به‌جای پیوند با فلسفه یونان، منطق ارسطو و

۱ـ **شرح چه باید کرد**، همان، بیت ۲۷۱   ۲ـ ر.ک: ص ۸۳ و ۸۴ کتاب حاضر.

مکتب‌های حکمت قدیم و علوم باستان، علوم جدید، فلسفه‌های جدید و فرضیات علمی اروپایی قرن نوزدهم را زیربنای منطقی و استدلالی کلام کرد[۱].»

مبارزه و مقابله سید نواندیش با بی‌دانشی، عدم پویایی و گوشه‌نشینی طبقه روحانی از مواردی است که بسیار مورد تأیید و تمجید اقبال قرار می‌گیرد؛ زیرا او نیز یکی از مخالفان سرسخت چنین احوال رقت‌انگیزی در روحانیان و صوفیان زمان خویش بوده. به‌عقیده وی «کار تربیت اخلاقی مردم ما را علما، وعاظ و کسانی انجام می‌دهند که صلاحیت آن را ندارند؛ زیرا آگاهی و آشنایی آنها با علوم و تاریخ، بی‌نهایت محدود است. یک خطیب برای تعلیم و تدریس اخلاق و دین باید مجهز به علم تاریخ، اقتصاد و دیگر علوم اجتماعی باشد و آنها را به‌درستی بشناسد. علاوه‌بر این‌ها باید در ادبیات و امور عقلی ملت خود احاطه کامل را داشته باشد[۲].»

از میان شخصیت‌های منفی آثار اقبال، چنان‌که گفتیم، دو شخصیت مورد انتقاد وی هستند که عبارتند از «ملا و صوفی» عزلت‌پیشه، اجتماع‌گریز و ناکارآمد[۳].

جمال‌الدین اسدآبادی نیز از این‌که قشر روحانی غم ملک و ملت در دلش نیست و به مسایل پیرامون خویش نمی‌اندیشد، دلزده است. حاج سیاح در سفرنامه‌اش پس از شرح اقامت ۲۲ روزه سید در اصفهان و باخبر شدنش از تخریب برخی عمارات تاریخی عهد صفوی در این شهر به دستور ظل‌السلطان می‌نویسد: «به من گفت، همه این بدی‌ها از سکوت و صبر علما است که محض خوف یا طمع دنیا حق را نمی‌گویند[۴].» او روحانیان زمان خود را پیوسته مورد ملامت قرار می‌دهد که مسؤولیت واقعی خود را در قبال مردم فراموش کرده‌اند. ولی «علمای اسلامی تنهایش می‌گذارند و کافرش می‌خوانند[۵].» اقبال نیز در موارد مختلف از سوی علمایی از این دست و

۱ـ مجموعه آثار، ۲۷، صص ۲۳۸ـ۲۴۴.

۲ـ **سونیش دینار** (دیدگاه‌های علامه اقبال)، همان، ص ۲۷۶.

۳ـ ر.ک: ص ۱۳۰ کتاب حاضر.

۴ـ **خاطرات حاج سیاح**، به‌کوشش حمید سیاح، انتشارات امیرکبیر ۱۳۵۶، ص ۲۹۱.

۵ـ شریعتی، مجموعه آثار، ۱۴، ص ۲۹۶.

واپسگرایان تکفیر می‌شود، تا بدانجا که آثارش را در خیابان‌های لاهور به آتش می‌کشند.

بنابراین وقتی او با افکار روحانیِ نواندیش و پویایی مانند سیدجمال آشنایی پیدا می‌کند که تا آن ایام نظیرش دیده نشده بود، به‌شدت شیفته‌اش می‌شود و ستایش‌های شوق‌انگیز از منش و بینش او می‌نماید.

اگر بپذیریم که اهمیت هر موضوع مورد اندیشه بستگی به میزان ارزش اندیشنده دارد، می‌توان توصیفات وجدآلود اقبال را نسبت به وی شاهدی آورد بر شخصیت والای سید. اقبال بیشترین ارادت خود را به اسدآبادی در منظومه معروف **جاویدنامه** آشکار می‌سازد که خود را در آن «زنده‌رود» می‌نامد و مولوی راهنمای اوست در راه سپردن به افلاک و سرای جاودان. **جاویدنامه** که آن را جامع‌ترین اثر اقبال دانسته‌اند، حاوی دیدگاه‌های فلسفی، حکمی، عرفانی، سیاسی، اجتماعی و تاریخی اوست. او در این معراج‌نامه با چهره‌های بزرگ تاریخی دیدار می‌کند و دیدگاه‌هایشان را مطرح می‌سازد. یکی از شخصیت‌های برجسته سیدجمال‌الدین است که در فلک عطارد (جایگاه اولیاء) با وی مواجه می‌شود. آنچه اقبال در این بخش می‌گوید، گرچه براساس جهان‌بینی سیدجمال است، ولی درواقع وصف دیدگاه‌های خود اوست. این موضوع نشان از تشابه شیوه تفکر و جهان‌بینی آنان دارد. اقبال همراه با مولوی زمانی با سید مواجه می‌شود که او به نماز ایستاده و سعید حلیم‌پاشا[1] به او اقتدا کرده. اقبال می‌گوید مولوی در وصف «مولانا جمال» (اسدآبادی)

گفت: مشرق زین دو کس بهتر نزاد — ناخنشان عقده‌های ما گشاد

سیدالسادات مولانا جمال — زنده از گفتار او سنگ و سفال

مولوی به اقبال پیشنهاد می‌کند که آنها نیز به سید اقتدا کنند و به نماز بایستند. در

۱ـ سعید حلیم‌پاشا (محمد) متولد ۱۸۶۳ میلادی در قاهره. یکی از صدراعظم‌های دولت عثمانی. او در ۱۸ اکتبر ۱۹۲۱ به‌دست یک ارمنی ترور شد. مزارش در استانبول است. سعید حلیم آثاری تألیف نموده که با افکار سیدجمال قرابت دارد، برخی از آنان عبارتند از: ***اسلامیت و تعصب***، ***انحطاط اسلام***، ***بحران سیاسی ما***، ***مشروطیت***، ***بحران اجتماعی ما*** و ***بحران فکری ما***.

اینجا اقبال وحدت میان مسلمانان را که از اندیشه‌های بنیادی سیدجمال بوده، به زیباترین وجهی به‌طور ضمنی بیان می‌دارد. اقبال پس از نماز دست سید را مخلصانه می‌بوسد، سپس سید که نگران وضع مسلمانان است، به وی می‌گوید: «از مسلمانان بده ما را خبر.» اقبال مأیوسانه می‌گوید:

ترک و ایران و عرب مست فرنگ   هر کسی را در گلو شست فرنگ

سپس سید علت تفرق دنیای اسلام را که سر در «ایسم»های وارداتی دارد یک‌به‌یک بیان می‌دارد و اقبال در پایان، تفاوت شرق و غرب را از زبان سعید حلیم‌پاشا بیان می‌دارد و نتیجه می‌گیرد که فرق شرق و غرب در این است که این یک به عقل‌گرایی مفرط رو آورده و آن یک فقط به قلب و عالم معنا توجه دارد، بنابراین روش هر دو نادرست است؛ زیرا زندگی صحیح آمیزه‌ای از عقل و عشق است:

شرق حق را دید و عالم را ندید   غرب در عالم خزید از حق رمید
غربیان را زیرکی ساز حیات   شرقیان را عشق راز کائنات
زیرکی از عشق گردد حق‌شناس   کار عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چون با زیرکی همبر شود   نقشبند عالم دیگر شود

و نهایتاً به شرقیان هشدار می‌دهد که نه دین را باید فدای دنیا کرد و نه دنیا را فدای دین:

خیز و نقش عالم دیگر بنه   عشق را با زیرکی آمیزده[1]

اقبال در این اثر بارها از جمال‌الدین اسدآبادی به مناسبت‌های گوناگون نام می‌برد، ولی همه‌جا او را «افغانی» می‌خواند. او این اشتباه لفظی را در مورد مولوی هم مرتکب می‌شود و این عارف و متفکر بزرگ را به‌رغم تعلق‌خاطرش به فرهنگ ایرانی و اسلامی ناخواسته به فرهنگ مسیحی منتسب می‌کند و او را «رومی» می‌نامد، درحالی‌که آن یک از اسدآباد همدان است و این یک از بلخ خراسان.

محمد عبده مفتی بزرگ دنیای اسلام و شاگرد سیدجمال که رساله‌ی نیچریه[2] او را

۱ـ در *شبستان ابد* (شرح جاویدنامه) نوشته م. ب. ماکان، انتشارات اقبال ۱۳۸۲، صفحه ۱۵۵ به بعد.

2- *Naturalism*

به عربی برگرداند، در مقدمه آن می‌نویسد: «سیدجمال ایرانی بود، ولی به دو علت خود را افغانی می‌نامید، یکی برای آن‌که بتواند در کشورهای اسلامی برای دستیابی به اهدافش به آسانی خود را سنّی قلمداد کند، دیگر این‌که بتواند از بند مقررات سختی که دولت ایران برای اتباع خود در خارج داشت، آزاد باشد.» حاج سیاح نیز همین نظر را به بیانی دیگر در خاطراتش اظهار می‌دارد و می‌گوید: «آقای سیدجمال‌الدین برای این‌که در بلاد عثمانی و ممالک اسلامی که اکثراً مذهب اهل سنت دارند به اسم تشیع منفور نشده، در اتحاد اسلامی که وجهه همت او بود و در نجات دادن ممالک اسلام بتواند کار کند، از عمامه سفید استفاده می‌کند و در ممالک شیعه از عمامه سیاه که نشانه سیادت ایشان است[1].» به عقیده سیاح «سبب اشتهار او به افغانی این است که مدتی در افغانستان مانده و از برکات وجودش اهالی آنجا استفاده کرده‌اند و در آنجا حتا به مقام صدارت هم رسیده بود و به این واسطه مشهور به افغانی شد[2].» از این‌ها گذشته حاج سیاح از قول سیدجمال می‌گوید: «آقا در سفرها به من گفته بود که: "من اسدآبادی هستم و یک همشیره و همشیره‌زاده بزرگ در آنجا دارم." من به همشیره‌زاده بزرگ او میرزاشریف بشارت ورود آقا را نوشتم[3].» مرتضا مدرسی چهاردهی در کتاب *سیدجمال‌الدین و اندیشه‌های او* زندگی ایام کودکی و نوجوانی‌اش را که در اسدآباد و قزوین و همدان گذشت، شرح می‌دهد و می‌نویسد. او در سال ۱۲۶۶ ق. که ده‌ساله بود به تهران می‌آید و در محله سنگلج اقامت می‌کند. در همین سال از راه بروجرد به عتبات می‌رود، سپس در سال ۱۲۷۰ عازم بمبئی می‌شود. چهار سال بعد برای بار دوم به کربلا و نجف می‌رود و سپس در سال ۱۲۷۷ به ایران بازمی‌گردد و در اسدآباد چند شب را در خانه پدر و یکی از خواهرانش به‌سر می‌برد. بعد به تهران بازمی‌گردد و پس از شش ماه اقامت در بیست‌سالگی برای نخستین‌بار به‌افغانستان (کابل) می‌رود. پنج سال در آنجا می‌ماند و تاریخ افغانستان را به عربی تحریر می‌کند. از سوی محمّد اعظم‌خان به‌سمت وزارت نایل می‌آید. در سال ۱۲۸۵ از راه هند عازم

۱ـ *خاطرات حاج سیاح*، همان، ص ۲۸۷. ۲ـ *خاطرات حاج سیاح*، ص ۲۸۷.

۳ـ همان، ص ۲۹۱.

مصر می‌شود، سپس از آنجا به استانبول می‌رود و پس از مدتی به مصر بازمی‌گردد و به مدت ده سال در الازهر به تدریس می‌پردازد. در سال ۱۲۹۶ عازم هند می‌شود، در حیدرآباد دکن رساله معروف **نیچریه** ***Naturalism*** را در رد تفکرات دهری می‌نگارد[1]. پس از آن ظاهراً در سال ۱۳۰۰ به آمریکا و از آنجا به اروپا می‌رود و ***عروة‌الوثقی*** را از سال ۱۳۰۱ قمری تا ۱۸ شماره در پاریس منتشر می‌کند. در سال ۱۳۰۳ به کشورهای عربی و از آنجا به روسیه سفر می‌کند و با قیصر پادشاه روس به گفتگو می‌نشیند. بار دیگر به لندن بازمی‌گردد و در شهریور ۱۲۶۵ خورشیدی به ایران می‌آید و به چندین شهر مهم سفر می‌کند، سپس به استانبول می‌رود و سه سال بعد به ایران بازمی‌گردد و پس از ده ماه به حکم ناصرالدین شاه به بصره فرستاده می‌شود. پس از مدتی به لندن می‌رود و در ۱۳۰۹ قمری روزنامه دوزبانه عربی انگلیسی ***ضیاءالخافقین*** را در این شهر منتشر می‌کند. در سال ۱۳۱۰ به دعوت سلطان عثمانی به استانبول می‌رود و پس از چهار سال به بیماری سرطان دهان درمی‌گذرد[2]. ویژگی برجسته «آقا» که حتا برای حاج سیاح هم که پیوسته در سفر بوده شگفت می‌آید، «بی‌قراری» و حرکت مدام اوست، حرکتی که تأثیرگذار است و پیرامونیان خود را به بازنگری اندیشه‌های‌شان وامی‌دارد. به‌عقیده‌ی سید هرچه وسعت آگاهی بیشتر شود، مذلت و خواری محدودتر می‌شود، از این‌روست که می‌گوید: «خواری و علم، اضداد مانعة الجمع هستند[3].» موضوعی که از اندیشه‌های بنیادی شعر اقبال است:

علم از سامان حفظ زندگی است علم از اسباب تقویم خودی است[4]

مبارزه، حرکت، تلاش و پیکار برای ایجاد آگاهی در اندیشه مردم از ویژگی‌های سیدجمال است. سید بی‌آرام در هیچ مکانی منزل نمی‌گیرد، مدام در سفر است، مقاله می‌نویسد، نشریه منتشر می‌کند، با منابع خبرساز در تماس است، هم با دولتیان و

۱ـ این رساله در روزنامه‌های **فرهنگ** (اصفهان)، ***عروة‌الوثقی*** (رشت)، **خاور** (تهران) و **حیدری** (نجف) چاپ می‌شود.

۲ـ برخی گفته‌اند او را مسموم کرده‌اند.

۳ـ ***سید جمال‌الدین و اندیشه‌های او***، همان، ص ۳۲۷

۴ـ ***شرار زندگی*** (شرح اسرار خودی)، همان، بیت ۱۵۵

حکومت‌گران پالوده می‌خورد، هم با ارباب عمایم حشر و نشر دارد، هم با فکلی‌ها معاشر است و هم با اهل منبر و مسجد مصاحب. شخصیتی کاملاً اجتماعی دارد. بخش قابل توجهی از شخصیت وی بیشتر به یک روزنامه‌نگار بین‌المللی می‌ماند تا آخوند به‌معنای رایج. گرچه به‌ظاهر در صف روحانیان جای دارد و از دین، به‌عنوان تنها عامل محرک، برای پیشرفت جوامع اسلامی استفاده می‌کند، ولی هدف نهایی او کاملاً اجتماعی و نایل آمدن شرق اسلامی به ترقیات غرب مسیحی است. از این جهت است که به طعنه می‌گوید: «در غرب، مسلمان نیست ولی مسلمانی هست، در شرق، مسلمان هست ولی مسلمانی نیست.» از نظر او پیشرفت غرب مدیون سعی و کوشش مردم است؛ زیرا غربیان به‌جای پر گفتن، عمل می‌کنند. به‌عقیده وی «هر ده گفته برابر نیم کردار نیست[1].» و «استقلال به گفتار فراهم نمی‌شود[2].» اقبال نیز، تلاش و کوشش یا به اصطلاح او «تپیدن» را اصل زندگی می‌داند. این موضوعی است که یکی از ارکان فلسفه و شعر او را شکل می‌دهد:

مرید همت آن رهروام که پانگذاشت — به جاده‌ای که در او کوه و دشت و دریا نیست
شریک حلقه رندان باده‌پیما باش — حذر ز بیعت پیری که مرد غوغا نیست[3]

بی‌قراری سیدِ غوغایی و مهاجرت‌های بی‌وقفه‌اش در آسیا، اروپا، آفریقا و آمریکا[4] همان خصیصه‌ای است که در اقبال نیز وجود داشته. اگر سید گفته است: «مهاجرت بهتر از آن است که شخص بدون علت بنشیند و به دیگران نیازمند شود[5]. اقبال نیز بر این عقیده است که:

راه دشوار است، سامان کم بگیر — در جهان آزاد زی، آزاد میر[6]

۱ـ *سید جمال‌الدین و اندیشه‌های او*، ص ۳۷۳.

۲ـ همان.

۳ـ *لعل روان*، شرح غزل‌های اقبال، نوشته م. ب. ماکان، انتشارات اقبال، ص ۱۹۸.

۴ـ *سید جمال‌الدین و اندیشه‌های او*، همان، ص ۲۲۴.

۵ـ همان، ص ۲۲۴.

۶ـ **میکده لاهور** (کلیات فارسی اقبال)، تصحیح م. ب. ماکان، ص ۱۲۱.

در غزلی می‌گوید:

ز جوی کهکشان بگذر، ز نیل آسمان بگذر ز منزل دل بمیرد، گرچه باشد منزل ماهی[۱]

در غزلی دیگر:

چه کنم که فطرت من به مقام[۲] درنسازد دل ناصبور دارم، چو صبا به لاله‌زاری
زشرر ستاره جویم، ز ستاره آفتابی سر منزلی ندارم، که بمیرم از قراری[۳]

اقبال براساس این عقیده، حتا بهشت به مفهوم «جای آرمیدن» را که در آن سخن از «می و حور و غلام» می‌رود و به تعبیر او «جنت ملّا»ست و برای «خور و خواب» اختصاص یافته نفی می‌کند، زیرا در آن نشانی از پویایی و حرکت دایم نیست:

جنت ملّا، می و حور و غلام جنت آزادگان سیر دوام
جنت ملاّ، خور و خواب و سرود جنت عاشق، تماشای وجود
حشرِ ملاّ شَقّ قبر و بانگ صور عشق شورانگیز، خود صبح نشور[۴]

بنابراین، اقبال که حرکت و در جایی مقام نگرفتن از اندیشه‌های بنیادی اوست، طالب جایی نیست که در آن نشانی از تلاش و جستجو نباشد:

دل عاشقان بمیرد به بهشت جاودانی نه نوای دردمندی، نه غمی، نه غمگساری[۵]

جالب این‌که سیدجمال نیز در برخی از مباحثات خود، دنیای اسلام را بیابان بی‌حاصلی با آدمیانی بی‌تحرک می‌بیند که باید با تلاش و کوشش بدل به گلستان شود. اقبال نیز مانند او برای دستیابی به چنین مقصودی خلق را به حرکت و جستجوی مدام ترغیب می‌کند:

گر نجات ما فراغ از جستجوست گور خوش‌تر از بهشت رنگ و بوست
ای مسافر! جان بمیرد از مقام زنده‌تر گردد ز پرواز مدام[۶]

۱ـ *لعل روان*، ص ۴۹۴.

۲ـ **مقام**: مکان، جا. به مقام درنسازد: در یک‌جا آرام نمی‌گیرد.

۳ـ همان، ص. ۴۶۳.

۴ـ **میکده لاهور**، همان، ص ۳۹۶ ـ نشور: رستاخیر، قیامت.

۵ـ *لعل روان*، همان، ص ۲۶۳.

۶ـ در *شبستان ابد* (شرح جاویدنامه)، نوشته م. ب. ماکان. انتشارات اقبال ۱۳۸۲، ابیات ۲۴۳ و ۲۴۴.

البته هیچ یک از آنان برای این جستجو و طیران مرز خاصی را تعیین نمی‌کنند، بلکه به‌قول شبستری همه‌ی عالم را کتاب حق تعالی و قابل مطالعه و بهره‌گیری می‌دانند و به‌رغم آن‌که از معتقدان کم‌نظیر «ام‌الکتاب»اند، نمی‌گویند «حَسبُنا کتابُ الله.»

این شیوه تفکر یکی از تفاوت‌های چشمگیر و نواندیشانه سید آزاداندیش است، آن هم در زمانه‌ای که فقیهان تعامل فرهنگی را از زمره «معاصی» می‌دانستند. از این‌روست که اقبال اشارات مکرر به بی‌حاصلی اندیشه‌شان دارد:

شنیده‌ام سخن شاعر و فقیه و حکیم   اگرچه نخل بلند است برگ‌وبر ندهد[۱]

مفهوم نهایی مهاجرت و هدف از آن، دستیابی به آزادی و آشنایی با زندگی‌های دیگر است. مهاجرت سید سفرپیشه و اقبال جستجوگر به غرب برای ارزیابی و توزین دو فرهنگ عمده جهانی، و یافتن پاسخی برای پرسش بزرگشان بوده که: «پس چه باید کرد ای اقوام شرق؟» در زمانه آنان، فقیهان هرگونه تعاملی را میان فرهنگ و مدنیت شرق و غرب از «ذنوب لایغفر» می‌دانستند و «آزادی» را «کلمه‌ای قبیحه» می‌خواندند[۲]. سیدجمال و اقبال می‌دانستند که معضل عقب‌ماندگی شرق در این است که فرزند زمان خویش نیست و لاجرم با خویشتن خویش در تضاد است. آنان یکی از علت‌های اصلی این عقب‌ماندگی را در فقه ناپویا و راکد می‌دانستند. اقبال فصلی از کتاب ***بازسازی اندیشه دینی*** تحت عنوان «اصل حرکت در ساختار اسلام» را به بررسی این موضوع اختصاص می‌دهد و در آن دلایل غیرفعال بودن و بی‌تحرکی فقه اسلامی را بررسی می‌نماید[۳]. او این نقص را در سنت‌گرایی افراطی، موشکافی‌های بی‌مورد، سختگیری و عدم تسامح فقها و اصرار در به‌کارگیری اندیشه‌های ناکارآمد می‌بیند. به‌عقیده وی «این فتوای تاریخ است که هرگز افکار کهن و مستعمل در میان قومی که آن را کهنه کرده است، جان دوباره نگیرد[۴].» سید جمال نیز درخصوص

۱ـ ***لعل روان***، همان، ۲۹۳.

۲ـ ر.ک: ***تصحیف غربزدگی، در جست‌وجوی هویت ملّی***، نوشته م. ب. ماکان، انتشارات نامک ۱۳۸۵.

۳ـ ***بازسازی اندیشه***، همان، ص ۲۵۳ به بعد.   ۴ـ ***سونش دینار***، همان، ص ۱۹۴.

منزلت دیدگاه‌های فقهی زمانش می‌گوید: «جایگاه فقه سابقاً در سر و سینه بود و بعد تنزل کرد و به جبّه و لباده تبدیل شد. البته هر چیز توخالی پر صداست[1].» بنابراین، هر دو آنان سعی بسیار در عقلی کردن بینش دینی و علمی نمودن کلام و اصول داشتند تا اجتهاد در طریقی نو و مناسب زمانه قرار گیرد. از همین‌رو معتقد بودند که باید براساس فرهنگ اصیل خودی بنایی نوین با بهره‌وری از مصالح عقلی و علمیِ همه عالم پی‌افکنْد که هیأت آن با زمانه سازگاری داشته باشد. به‌عقیده آنان باید در پی کسب وجوه قابل استفاده تمدن و فرهنگ فرنگ بود و آن را به‌منزله‌ی خون تازه‌ای دانست در شریان شرق. شریعتی می‌نویسد: «سیدجمال طلایه‌دار نهضت تسخیر تمدن فرنگی، استخدام ارزش‌های علمی و عناصر مترقی مدنیت جدید و توجه و تکیه به پیشرفت علم، صنعت، نهادهای اقتصادی، حقوقی و اجتماعی سودمند و روشن‌بینی علمی به‌شمار می‌آید...[2]» تردیدی نیست که همین تعریف را عیناً برای اقبال نیز می‌توان به‌کار برد.

اقبال شیوه تفکر سیدجمال را تأیید می‌کند و می‌گوید که «تنها راهِ گشوده در برابرمان این است که ضمن حفظ استقلال فکری، با دانش و آگاهی نوین آشنا شویم، آن را محترم بداریم و تعالیم اسلام را در پرتو آن فهم و تحقیق کنیم ـ حتا اگر سبب اختلاف‌نظر با کسانی شود که پیش از ما به این راه رفته‌اند[3].»

حال آن‌که به‌خلاف دیدگاهِ تعاملی آنان که اکنون پذیرفته شده، پیشتر، یعنی «از زمان گسترش تمدن غرب هر آنچه حاصل این تمدن بوده از منظر تفکر جزمی در دایره نفی قرار گرفته و به شرقیان در ارتباط با آن فقط گفته شده: نپوشید، نخورید، نخرید، نخوانید، حشر و نشر نکنید، استفاده نکنید، نبینید، نشنوید، دست ندهید،

۱ـ ***سید جمال‌الدین و اندیشه‌های او***، همان، ص ۳۷۷. این شیوه زندگی و تفکر مورد انتقاد شدید روشنفکران ادوار مختلف بوده است. یکی از قدیم‌ترینشان سنایی است که می‌گوید:

علق عالمان به جامه و ریش — وز درون صد هزار ویرانی

گاو ریشی، نه‌ای خردمندی — کافری، نه‌ای مسلمانی

۲ـ مجموعه آثار، همان، صص ۲۴۴ـ۲۳۸.

۳ـ ***بازسازی اندیشه***، همان، ص ۱۷۵.

تماس پیدا نکنید و ده‌ها حکم بازدارنده دیگر. چنین روش‌های ساده‌اندیشانه‌ای نه‌تنها کمکی به شرق برای حفظ هویتش نکرده، بلکه معضل را چندبرابر نمود[۱].» از مجموع آموزه‌های اقبال و سیدجمال و شیوه زندگی و حشر و نشرشان می‌توان دریافت که برای تقویت فرهنگ خودی هیچ راهی جز تعامل فرهنگی بر محور حفظ هویت ملی وجود ندارد. «شیخ عبدالحمید پسر بادیس رییس و پایه‌گذار جمعیت ***علماء الجزایر*** با آن‌که مردم وطنش را به قیام علیه فرانسویان اشغالگر می‌خواند، در سفری که به سال ۱۹۳۱ برای آگاهانیدن مردم کشورش پیش می‌گیرد؛ چون به مستغانم بندر معروف الجزیره می‌رسد، نایب الحکومه فرانسوی از او می‌پرسد، برای چه به اینجا آمده است؟ عبدالحمید پاسخ می‌دهد: برای این‌که می‌خواهیم مسلمانان الجزایری در علوم، کشاورزی، بازرگانی و فناوری به پایه فرانسویان برسند[۲].»

با نگاهی دقیق و عاری از گرایشات شخصی در ژرفای اندیشه‌های اقبال و سیدجمال این نتیجه حاصل می‌شود که آنچه در مرتبه اول برای این دو چهره انقلابی اهمیت داشته، به‌خلاف تصور برخی از دین‌اندیشان زاهد و خشکه مقدس، صرفاً حفظ ایدئولوژی به مفهوم سنتی و پرداختن به آن نبوده است، بلکه از شواهد متعدد پیداست که آنان از این وسیله برای مبارزه با استعمار غرب بخصوص انگلستان استفاده می‌کردند؛ یعنی دغدغه اصلی آنها حفظ ظرف بود تا مظروف از دست نرود. رهایی شرق از چنگال غرب در ایامی که آنها می‌زیستند، فقط با نیروی دین ممکن بود و همین نیرو بود که مسلمانان هند را متحد ساخت تا کشور مستقلی به‌نام پاکستان، با گرایش به فرهنگ ایرانی ـ اسلامی، پدید آورند.

اقبال تأکید بسیار بر اتحاد و اتفاق میان اقوام شرق دارد. این موضوعی است که در آثارش به‌صورت‌های مختلف بیان می‌شود. او از پراکندگی دنیای اسلام، از عدم انسجام مسلمانان و بیگانگی آنها از یکدیگر بسیار دل‌آزرده است:

به طوف شمع چو پروانه زیستن تا کی ز خویش این‌همه بیگانه زیستن تا کی[۳]

۱ـ **تصحیف غربزدگی**، همان، صص ۶۲ـ۶۱. ۲ـ همان، ص ۳۷.

۳ـ **میکده لاهور** (کلیات فارسی اقبال)، همان، ص ۲۳۲.

سیدجمال نیز وقتی مردم شرق را با غرب مقایسه می‌کند، می‌گوید: «شریرترین دردهای شرقیان، اختلافشان در امر اتحاد است، اینان اتحاد دارند که هیچ‌وقت متحد نشوند![1] » این دو متفکر انقلابی به وحدت دنیای اسلام و اتحاد میان اهل تسنن و تشیع، نه به لفظ که به‌واقع علاقه‌مند بودند. این موضوع را آنان نه‌تنها در نوشته‌هایشان بلکه عملاً نیز نشان می‌دهند. سید، چنان‌که ذکر شد، در میان اهل تشیع از عمامه سیاه و در جمع اهل تسنن از عمامه سفید استفاده می‌کرد. اقبال نیز چنین بود. او همان‌طور که ایرانی‌ترین غیرایرانی است، به‌رغم حنفی بودنش، شیعی‌ترین غیرشیعی است.

هردو آنان در پی سیادت «اقوام شرق» بودند و ایدئولوژی را بهترین عامل برای دست‌یابی به‌این هدف می‌دانستند. هر دو آنان به‌عنوان فیلسوف می‌دانستند که برای نمود هر ماهیتی نیاز به وجود است و جلوه‌گاه ماهیت واقعی در وجود واقعی یعنی در سرزمینی عاری از نفوذ بیگانه محقق می‌شود. از این‌روست که می‌بینیم سیدجمال فرقه حامی مهدویت کاذب مهدی سودانی (۱۸۴۳ـ۱۸۸۵ م.) معروف به مُتِمَهِّدی[2] را مورد تأیید قرار می‌دهد و از مسلمانان هند می‌خواهد که به نفع سودانی تظاهرات کنند؛ زیرا به‌عقیده وی موجب اتحاد آنها علیه انگلستان می‌شد، ولی همین سیدجمال نهضت اصلاح‌طلبانه احمد قادیانی[3] را که در سیالکوت در زمان کودکی اقبال فرقه احمدیه را تأسیس نمود، از آنجا که مخالف جهاد و مبارزه با انگلیس بود، به‌شدت نفی کرد[4].

قابل تأمل است که برخی از معروف‌ترین روشنفکران دینی که به‌عنوان چهره‌هایی انقلابی شناخته می‌شوند، به‌رغم همه تلاش‌های آرمان‌گرایانه‌ای که برای

۱ـ **سید جمال و اندیشه‌های او**، ص ۳۷۵.

۲ـ برای اطلاع بیشتر ر.ک: **در شبستان ابد**، همان، صص ۲۳۷ـ۲۳۰.

۳ـ برای اطلاع بیشتر ر.ک: **در شبستان ابد**، ص ۴۰۶.

۴ـ ر.ک: **اندیشه‌های سیاسی در اسلام**، نوشته حمید عنایت، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، انتشارات خوارزمی ۱۳۶۲، ص ۸۰.

مطرح ساختن مجدد نام‌های استوره‌ای و آراء و اندیشه‌های چهره‌های پیشوایان بزرگ مذهبی مصروف داشتند و با همه ستایش‌های عطوفت‌آمیز و توصیفات شاعرانه‌ای که از آنان به‌عمل آوردند، نام هیچ‌یک از فرزندانشان در حوزه دیدگاه‌های عقیدتی و گرایشات ایدئولوژیک آنها نیست، این موضوع در مورد اقبال نیز صادق است، ولی سیدجمال هرگز ازدواج نکرد تا بتوان با نظری قاطع شاهد دیگری آورد برای روشن‌تر شدن مرز میان ایده‌آلیسم و رئالیسم، و تمایزناگزیر میان قلمروی آرمان‌گرایی و شرایط محیطی.

۱۴

شعر از نگاه اقبال

اقبال شعر را وسیله‌ای می‌دانست برای بیان اندیشه‌هایش. از همین‌رو هیچ‌گاه خود را شاعر نمی‌خواند و آن را با توجه به تفکر حاکم بر شعر، تهمتی به خود می‌شمرد. در مقدمه منظومه *گلشن راز جدید* می‌گوید:

گشودم از رخ معنی نقابی — به دست ذره دادم، آفتابی
نپنداری که من بی‌باده مستم — مثال شاعران افسانه بستم
نبیند خیر از آن مرد فرودست — که بر من تهمت شعر و سخن بست
به کوی دلبران کاری ندارم — دل زاری غم یاری ندارم
نه خاک من غبار رهگذاری — نه در خاکم دل بی‌اختیاری

و سپس اشاره می‌کند که شعرش در خدمت به خلق و بیداری افکار آنها است. از همین‌رو شاعری به این معنا را پسندیده می‌شمارد و با تضمین بیتی از *گلشن راز* شیخ محمود شبستری می‌گوید:

به جبریل امین همداستانم — رقیب و قاصد و دربان ندانم
مرا با فقر، سامان کلیم است — فر شاهنشهی، زیر گلیم است

اگر خاکم به صحرایی نگنجم — اگـر آبـم بـه دریایی نگـنجم
دل سنگ از زجاج من بلرزد — یـم افکـار مـن ساحل نـورزد
نـهان تـقدیرها در پـرده‌ی مـن — قـیامت‌ها بـغل‌پرورده‌ی مـن
دمی در خویشتن خلوت گزیدم — جـــهان لازوالی آفـــریدم

«مرا زین شاعـری خـود عار نـاید
که در صد قـرن یـک عـطار نـاید»

اقبال اگرنه از حیث قالب و ساختار شعر، ولی به‌لحاظ محتوا مانند نیما از منتقدان شعر زمان خود بود و عقیده داشت که نباید در زمانه‌ای پریشیده با پرداختن به «کوی دلبران» و «دل زار» و خاکِ راه معشوق شدن ذهن جامعه را از مسیر زندگی واقعی دور ساخت.

شاعری در زمان اقبال به‌طوری‌که خود او در همین مثنوی ذکر می‌کند، عبارت بوده است از خیال‌پردازی، نادیده گرفتن واقعیات یا به قول او «افسانه بستن»، وصف خط و خال، و درمجموع بی‌تفاوتی نسبت به جامعه. اقبال شاعری به این معنا را نفی می‌کند؛ زیرا برای شعر منزلت والایی قایل است. او شعر را وسیله‌ای برای تعالی فرد و جامعه می‌داند و در سروده‌های خود نیز از همین معیار پیروی می‌کند. از همین‌رو می‌بینیم که در همه اشعارش نکته‌ای برای آموختن و برای متحول شدن وجود دارد. درواقع سروده‌های او همه بیت‌الغزل معرفت است و هر چه‌قدر در آنها بیشتر اندیشه بگماریم، نکات و مفاهیم تازه‌ای به‌دست می‌آید.

سروده‌های اقبال به‌لحاظ ساختاری بیشتر متأثر است از مولوی، حافظ، سعدی، امیرخسرو، نظیری، عرفی، جامی، شبستری، عراقی و بابافغانی. ولی از قالب که بگذریم او را باید شاعری اندیشمند دانست. اقبال به‌واقع نزدیک‌ترین شاعر به مولوی در طول تاریخ است. او نه‌تنها دارای مثنوی‌های متعدد در قالب مثنوی مولوی است، بلکه از مبلغان اندیشه اوست و افکارش را بسط می‌دهد.

اقبال اکثر اندیشه‌های محوری مولانا را در آثار خود می‌کاود، آنها را مطرح می‌کند و بر بنیاد آگاهی‌های دنیای نوین که به‌خوبی از آنها مطلع بود، مورد تأیید قرار می‌دهد و عصر حاضر را به پیروی از آنها ترغیب می‌کند.

در کتاب ***بازسازی اندیشه دینی*** می‌گوید: «جهان امروز اندیشمندی چون مولوی را می‌طلبد تا امید بیافریند و آتش اشتیاق و شیدایی به حیات را در جان‌ها برافروزد.» بنابراین خود او هم طریق مولوی را دنبال می‌کرده.

بیان افکار حکیمانه و نکات حکمی و فلسفی در قالب شعر، به‌طوری‌که از حلاوت دنیای شعر کاسته نشود، کار مشکلی است. توفیق اقبال را از این حیث باید در میزان اشتهار او جست؛ زیرا به قول پراگماتیسها «حقیقت آن است که در عمل مفید افتد.» حقیقت این است که امروز اقبال آوازه‌ای همسنگ شاعران تراز اول زبان فارسی دارد، درحالی‌که از تاریخ زندگی آنها قرن‌ها می‌گذرد، ولی شعر اقبال به همان میزان اشتهار یافته است. البته او علاوه‌بر نکات فلسفی، موضوعات سیاسی، تاریخی، اجتماعی و حتا علمی را هم وارد غزل کرده، ولی با این‌حال لطمه‌ای به فضای غزل وارد نیامده.

شعرش خمخانه معرفت است، از این‌روست که می‌گوید:

آنچه من در بزم شوق آورده‌ام دانی که چیست؟ یک چمن گل، یک نیستان ناله، یک خمخانه می

این موضوع را می‌توان با مراجعه به کتاب ***لعل روان***[1] که شرح غزلیات اوست به‌خوبی دریافت.

اقبال شاعری است که شعر را برای ترویج عقایدش به خدمت گرفته، او از نخستین پایه‌ریزان نواندیشی دینی است که خود وی از آن به «بازسازی» تعبیر می‌کند، در اینجا این پرسش پیش می‌آید که آیا می‌شود از این منظر او را با ناصرخسرو مقایسه کرد؟ پاسخ این است که هر دو اینان شعر را برای ترویج عقایدشان به‌کار گرفتند. البته پایه‌ریز این روش زرتشت است با ***گاثه‌ها***. در غرب هم چنین چهره‌هایی بوده‌اند. میلتون و تاحدی کی‌یرکه‌گارد[2] نیز از این جمله‌اند. همه اینان سعی کرده‌اند در مخاطب خود تعهد و مسؤولیت الاهی و اخلاقی ایجاد کنند. ولی شعر اقبال در قیاس با ناصرخسرو از حلاوت بیشتری برخوردار است و با دنیای شعر نزدیک‌تر

۱ـ به‌همین قلم، انتشارات اقبال

۲ـ برای مطالعه در مشابهات فکری کی‌یر گارد و اقبال ر.ک: ***فیلسوفان عشق*** (کی‌یر که گارد و اقبال)؛ تألیف غ. صابر، ترجمه م. ب. ماکان، انتشارات یادآوران.

است. در غزلی می‌گوید:

ز شعر دلکش اقبال می‌توان دریافت   که درس فلسفه می‌داد و عاشقی ورزید

او به خلاف ناصرخسرو به قالب قصیده توجه نداشته است. اقبال با قصیده و رباعی میانه‌ای نداشته، ولی در دیگر قالب‌های شعر فارسی بخصوص مثنوی، غزل، قطعه و دوبیتی‌های پیوسته اشعار دلنشینی دارد. البته قالب‌های تازه‌ای شبیه مسمط دارد که خاص اوست و می‌توان آن را مسمط مختصر نام داد. برخی از نوآوری‌های او در ساختار شعر نشان از گرایش وی به قالب‌شکنی در شعر دارد و بسیار نزدیک به تحولی است که در ایران با نیما آغاز می‌شود.

آنچه اقبال در سروده‌های خود مطرح می‌سازد، همانهاست که به‌طور کلی ذهنیت او را شکل می‌دهند و بدان پایبند است. او درواقع شاعر اعتقادات قلبی و فلسفی خویش است. بنابراین در سروده‌های وی نوگرایی دینی، دگراندیشی، مسؤولیت‌پذیری، عشق به عالم و آدم، تلاش برای ساختن دنیایی بهتر، انسان‌گرایی، آرزومندی، اعتلای خودی و شوق زندگی مضامین و اندیشه‌های اصلی را تشکیل می‌دهند. این مضامین در غزل‌ها و مثنوی‌های او به صورت‌های مختلف مطرح می‌شوند. تنوع اندیشه و قدرت تصویرسازی اقبال در شعر بی‌گمان تحسین‌برانگیز است.

موج را از سینه‌ی دریا گسستن می‌توان   بحر بی‌پایان به جوی خویش بستن می‌توان

از نوایی می‌توان یک شهر، دل در خون نشاند   یک چمن گل از نسیمی، سینه خستن می‌توان

می‌توان جبریل را گنجشک دست‌آموز کرد   شهپرش با موی آتش دیده بستن می‌توان

ای سکندر سلطنت نازک‌تر از جام جم است   یک جهان آیینه از سنگی، شکستن می‌توان

گر، به خود محکم شوی، سیل بلا[1] انگیز چیست   همچو گوهر در دل دریا نشستن می‌توان

من فقیر بی‌نیازم، مشربم این است و بس
مومیایی خواستن نتوان، شکستن می‌توان

در اینجا بد نیست اشاره کنیم که محتوای غزل‌های اقبال به‌خلاف غزل‌های اکثر

۱ـ سیل بلا، از ترکیبات دیوان حافظ:

در ره عشق که از سیل بلا نیست گذار   کرده‌ام خاطر خود را به تمنای تو خوش

شاعران فارسی بخصوص حافظ که در هر بیت موضوعی خاص مطرح می‌شود و ابیات عاری از انسجام می‌باشند، دارای موضوعی معین هستند، طوری‌که می‌توان برای غزل عنوانی خاص در نظر گرفت.

بنابراین می‌شود گفت اقبال در ظرف قدیم غزل مظروفی نو ریخته. آربری که غزل‌های اقبال را به انگلیسی ترجمه کرده، در مقدمه کتابش می‌نویسد: «اقبال قالب قدیم غزل را پذیرفت، ولی با وارد کردن موضوعات تازه حرکتی به این قالب دارد.»

البته این روش در ایران هم دنبال شد یا پدید آمد. در همان زمان کسانی مانند عارف قزوینی و فرخی یزدی و دیگران موضوعات سیاسی و اجتماعی را در قالب غزل مطرح کردند، ولی استحکام و زیبایی شعر اقبال را نه از حیث ساختاری دارند و نه به‌لحاظ محتوا. درواقع باید گفت که پس از حافظ دیگر شاعری را سراغ نداریم که در اسلوب شعر فارسی همپایه اقبال باشد. این استحکام و زیبایی در شعر اقبال که گفته‌اند حتا در گفتگو به زبان فارسی احاطه نداشته است، به‌واقع شگفت‌انگیز است.

البته باید توجه داشت که گفتار با نوشتار متفاوت است. اکثر مترجمان چیره‌دست در مکالمه به زبانی که ترجمه می‌کنند، ناتوانند، ولی در اینجا نبوغ اقبال را نباید نادیده گرفت. زیبایی و استحکام شعر او حاصل نبوغ اوست. اگر اقبال در شیراز زاییده و پروریده می‌شد، بی‌گمان لسان‌الغیب دیگری پدید می‌آمد. شادروان لطفعلی صورتگر، چنان‌که اشاره شد، گفته است: «برخی از غزل‌های اقبال چنان است که با خواندنشان خود را در کنار صفه حافظ احساس می‌کنید.» ازجمله غزلی که ابیات آغازین آن چنین است:

به ملازمان سلطان خبری دهم ز رازی	که جهان توان گرفتن به نوای دلگدازی
به متاع خود چه نازی که به شهر دردمندان	دل غزنوی نیرزد به تبسم ایازی
ز مقام من چه پرسی، به طلسم دل اسیرم	نه نشیب من نشیبی، نه فراز من فرازی

شادروان حسین خطیبی نیز او را حافظ عصر اتم خوانده. برخی از دیگر منتقدان شعر فارسی در ارزیابی شعرش گفته‌اند، آنچه اشعار او را ممتاز می‌سازد اندیشه‌های نوگرایانه و تازه‌ای است که در آنها مطرح می‌شود.

پاره‌ای از این اندیشه‌های تازه یا مشابه آنها را می‌توان در شعر شاعران نوگرای ایرانی هم ردیابی کرد که در اینجا فرصت ذکر همه آنها نیست. برای مثال مضمون بیت زیر یادآور اندیشه‌ای است که در «آی آدم‌ها»ی نیما مطرح می‌شود:

ای که آسوده نشینی لب ساحل برخیز　　که تو را کار به گرداب و نهنگ است هنوز

اخوان در سروده‌های سیاسی و اجتماعی خود نمادهایی خلق کرده که بسیار هنرمندانه است، ازجمله نماد «باغ» برای ایران‌زمین. بنابراین افراد کشور هم درختان و نهال‌های این باغ محسوب می‌شوند که در زمستانی سخت سر می‌کنند و شرایطی نابسامان دارند. اقبال هم در غزلی دنیای پریشیده اسلام را به صحن چمن و مسلمانان را به مرغان این باغ تشبیه می‌کند و آنها را به تحرک و دگراندیشی ترغیب می‌نماید. در مطلع غزلی می‌گوید:

در این چمن دل مرغان زمان دگر است　　به شاخ گل دگر است و به آشیان دگر است

و در مقطع آن می‌گوید:

به میر قافله از من دعا رسان و بگوی　　که گرچه راه همان است، کاروان دگر است

اخوان هم با صفاتی که به‌طور طبیعی مشمول هر باغی می‌شود، پیام خود را به جامعه می‌رساند. نمونه برجسته آن در شعر «باغ من» است که می‌توان آن را برابر گرفت با «ایران من»:

روز و شب تنهاست
با سکوت پاک غمناکش
باغ نومیدان
چشم در راه بهاری نیست[1]

سهراب سپهری در شعر *دره خاموش* می‌گوید:

چو مار روی تن کوه می‌خزد راهی
به راه، رهگذری
خیال دره و تنهایی
دوانده در رگ او ترس

۱ـ برای مطالعه بیشتر ر.ک: *از فردوسی تا شاملو*، نوشته م. ب. ماکان. انتشارات اقبال.

اقبال نیز در غزلی گفته است:

سوز و گداز زندگی، لذت جستجوی تو
راه چو مار می‌گزد، گر نروم به‌سوی تو

سپهری در شعر *صدای پای آب* در ارزیابی ارزش‌های گذشته می‌گوید:

چشم‌ها را باید شست، جور دیگر باید دید

این نکته از مضامین محوری شعر اقبال است. در غزلی می‌گوید:

به خود نگر، گله‌های جهان چه می‌گویی   اگر نگاه تو دیگر شود، جهان دگر است
به هر زمانه اگر چشم تو نکو نگرد   طریق میکده و شیوه‌ی مغان دگر است

یکی از سروده‌های عمیق سپهری، شعری است به‌نام **نیایش** که نگاهی فلسفی به ارتباط میان انسان و خدا دارد و انسان را مانند خدا دارای منِ مستقل می‌داند و مفهوم برابری میان آنها را القاء می‌کند. در این شعر خطاب به خدا می‌گوید:

از ستیغ جدا شدیم
من به خاک آمدم و بنده شدم
تو بالا رفتی و خدا شدی

اقبال نیز انسان آرمانی خود را در قیاس با خداوند دارای چنین منزلتی می‌داند و هر دو را گوهری همانند:

در خاکدان ما گهر زندگی گم است   این گوهری که گم‌شده ماییم یا که اوست؟

شاملو در شعری با عنوان «سرچشمه» از مجموعه **هوای تازه** می‌گوید:

از پنجره‌های دلم به ستاره‌هایت نگاه می‌کنم
چرا که هر ستاره آفتابی است

اقبال نیز گفته است:

ز شرر ستاره جویم، ز ستاره آفتابی   سر منزلی ندارم که بمیرم از قراری

این‌که شاملو می‌گوید:

اینک محراب مذهبِ جاودانی که در آن
عابد و معبود و عبادت و معبد
جلوه‌ای یکسان دارند
بنده پرستش خدای می‌کند

هم از آن‌گونه
که خدای
بنده را

قابل تطبیق است با مفهوم نهایی این غزل معروف اقبال که پیشتر نیز به مناسبتی ذکر شد:

ما از خدای گم شده‌ایم، او به جستجوست چون ما نیازمند و گرفتار آرزوست
گاهی به برگ لاله نویسد پیام خویش گاهی درون سینه مرغان به هایهوست
در نرگس آرمید که بیند جمال ما چندان کرشمه دان که نگاهش به گفتگوست
آه سحرگهی که زند در فراق ما بیرون و اندرون زبر و زیر و چارسوست
هنگامه بست[1] از پی دیدار خاکی‌یی[2] نظاره را بهانه تماشای رنگ‌وبوست
پنهان به ذره‌ذره و ناآشنا هنوز پیدا چو ماهتاب و به آغوش کاخ و کوست

در خاکدان ما، گهر زندگی گم است
این گوهری که گم شده ماییم یا که اوست؟

در تمامی این غزل بخصوص بیت آخر آن کاملاً پیداست که «عابد و معبود جلوه‌ای یکسان دارند.» و از این گذشته، معبود برای رؤیت عابد خویش که به اوج تعالی معنوی دست یافته، بهانه‌ها می‌آفریند.

اقبال طالب خدایی است که طرحی دیگر برای جهان دراندازد و آدمیانی فهیم‌تر و پخته‌تر پدید آورد؛ زیرا کسانی را که او به‌عنوان انسان آفریده، به عروسک می‌مانند و بازیچه‌ای بیش نیستند. او این دلزدگی خود را از آدمیان که می‌توان آن را معطوف به جامعه اسلامی دانست، در بیتی چنین بیان می‌کند:

نقش دگر طراز ده، آدم پخته‌تر بیار لعبت خاک ساختن می‌نسزد خدای را

مشابه همین اندیشه را در خیام نیز می‌بینیم:

گر بر فلکم دست بُدی چون یزدان برداشتمی من این فلک را ز میان
وز نو فلکی دگر چنان ساختمی کازاده به کام دل رسیدی آسان

حافظ نیز همین موضوع را به‌صورتی دیگر بیان می‌کند:

۱ـ هنگامه بستن: غوغا و فریاد برداشتن ۲ـ خاکی: انسان

آدمی در عالم خاکی نمی‌آید بـه دست　　آدمی از نو بـباید سـاخت وز نـو عـالمی

شاملو نیز همین اندیشه را به‌صورتی دیگر بیان می‌دارد. او هم طالب خدایی است که «آفرینه»هایش متکی به‌خود و دارای منش متعالی باشند نه عروسک‌های مطیع و خاکسار دستگاه آفرینش:

مرا دیگرگونه خدایی می‌بایست
شایسته آفرینه‌ای
که نواله‌گزیر را
گردن
کج نمی‌کند

اقبال در **جاویدنامه** پرسش شگفتی را در مورد جاودانگی خدا و مـیرایـی انسـان مطرح می‌کند و طوری با وی سخن می‌گوید که گویی «همنام» و همانند اوست:

من کی‌ام؟ تو کیستی؟ عالم کجاست؟　　در مـیان مـا و تـو دوری چـراست؟
مـن چـرا در بـند تـقدیرم بگـوی　　تـو نـمیری، مـن چـرا مـیرم، بگـوی؟

شاملو نیز در آنجا که از میرایی انسان شکایت می‌کند، همین انـدیشه را بـازتاب می‌دهد:

فانی‌ام آفریدی
پس هرگزت دوستی نخواهد بود که پیمان به آخر برد
بر خود مبال که اشرف آفرینگان توام من

در شعری با عنوان «خطابه‌ی آسان» می‌گوید:

در رنج جستجو
ایستاده‌ای ابدی باش
تا سفر بی‌انجام ستارگان بر تو گذر کند

این اندیشه را که اصلاً مبتنی‌بر هندوئیسم است، اقبال نیز به‌صورتی دیگر بیان داشته:

تـپیدن و نـرسیدن، چـه عـالمی دارد　　خوشا کسی که به‌دنبال محمل است هنوز

اقبال، چنان‌که پیشتر به تفصیل گفته شد، برای انسان ارزش بسیار قایل است و این اندیشه را به‌صورت‌های مختلف بیان داشته، ازجمله در این بیت:

تو قدر خویش ندانی، بها ز تو گیرد وگرنه لعل درخشنده پارهٔ سنگ است

همین اندیشه در شعری از شاملو به نام «نه عادلانه، نه زیبا بود» بدین‌گونه مطرح می‌شود:

نه عادلانه، نه زیبا بود
جهان
پیش از آن که ما به صحنه برآییم
به عدل دست‌نایافته اندیشیدیم
و زیبایی در وجود آمد.

آنچه شاملو در باب تأثیرپذیری جهان از وجود انسان به‌لحاظ زیباتر شدن و کمال یافتن به اشارت بیان داشته، از مضامین برجسته آثار اقبال است. او در بیتی ارتباط میان انسان و جهان را بدین‌گونه بیان می‌دارد:

گرچه همچون غنچه دلگیریم ما گلستان میرد، اگر میریم ما

همین معنا را در بیتی دیگر بدین‌گونه مطرح می‌سازد:

جهان غیر از تجلی‌های ما نیست که بی‌ما جلوهٔ نور و صدا نیست

شاملو در مجموعه سروده‌هایش اشارات مکرر به ابدیت، جاودانگی و روح دارد. او با قبول این مفاهیم و تحت‌تأثیرشان خود را «لحظه‌هایی در ابد» توصیف می‌کند:

من که‌ام؟ جز زشت و زیبا در ابد؟ من که‌ام؟ جز لحظه‌هایی در ابد؟

بنابراین مرگ را نابودی کامل انسان نمی‌داند. در سروده‌ای به مناسبت ۲۳ تیر ۱۳۳۰ درخصوص کسانی که «در ضیافت مرگِ از پیش آگاه/ کباب گلوله‌ها را داغاداغ/ با دندانِ دنده‌هاشان بلعیدند» می‌گوید:

«و مردند، بی که بمیرند!»

زنده ماندن پس از مرگ طبیعی اندیشه‌ای است که سابقه‌ای طولانی دارد. یکی از ویژگی‌های انسان آرمانی اقبال نیز این است که پیش از فرارسیدن مرگ ظاهری و

طبیعی با مرگ ارادی از امور سطحی برمی‌گذرد و به این‌ترتیب خویش را جاودان می‌سازد:

مـی‌فتد بـر مـرگ، آن مـرد تـمام	هـمچو شـاهینی کـه افـتد بر حـمام!
هـر زمـان مـیرد غـلام از بـیم مـرگ	زنـدگی او را حـرام از بـیم مـرگ
بـنده‌ی آزاد را شأنـی دگـر	مـرگ، او را مـی‌دهد جـانی دگـر
او «خود»اندیشی است، مرگ‌اندیش نیست	مـرگ آزادان ز آنـی بـیش نـیست
بگـذر از مـرگی کـه سـازد بـا لحـد	زان کـه ایـن مـرگ است مـرگ دام و دد

فریدون مشیری در شعری با عنوان «دری به جهان دیگر» انسان امروزی را به خلاف آدمیان دیروز که اسیر خاک بودند و «زندان زنـدگی آنـان دری نـداشت» در شرایطی می‌بیند که:

امروز، این اسیر
انسان رنجدیده و محکوم قرن‌ها
از ژرف این غبار
تا اوج آسمان خدا پر گشوده است
انگشت بر دریچه خورشید سوده است
تاج از سر فضا و زمان در ربوده است
تا واکند دری به جهان‌های دیگری

این باز کردن در به جهان‌های دیگر را نه‌تنها اقبال پیش‌بینی کرده بود، بلکه در دو غزل هم به آن اشاره دارد که تقریباً همان مفردات و ترکیبات مشیری در آنها به‌کار رفته. یکی در غزل «میلاد آدم» که می‌گوید:

زندگی گفت که در خاک تپیدم همه عمر
تـا از ایـن گـنـبد دیریـنـه دری پـیدا شد

دیگری در بیتی از غزل «زندگی» که آن هم در بخش سروده‌های گـزیده آمـده است:

عشق از این گنبد دربسته برون تاختن است
شـیـشه‌ی مـاه ز طـاق فـلـک انـداختن است

سروده‌های گزیده

دگر آموز

مانند صبا خیز و وزیدن دگر آموز   دامان گل و لاله کشیدن، دگر آموز
اندر دلک غنچه خزیدن دگر آموز

پشمینه[1] به بر کردی و بی‌ذوق تپیدی   آن‌گونه تپیدی که به جایی نرسیدی
در انجمن شوق تپیدن دگر آموز

کافر دل آواره، دگرباره به او بند   بر خویش گشا دیده و از غیر فروبند
دیدن دگر آموز و ندیدن دگر آموز

دم چیست؟ پیام است، شنیدی؟ نشنیدی   در خاک تو[2] یک جلوه‌ی عام است ندیدی
دیدن دگر آموز و ندیدن دگر آموز

ما چشم عقاب و دل شهباز نداریم   چون مرغ سرا، لذت پرواز نداریم
ای مرغ سرا! خیز و پریدن دگر آموز

تخت جم و دارا سر راهی نفروشند   این کوه گران است به کاهی نفروشند
با خون دل خویش، خریدن دگر آموز

نالیدی و تقدیر همان است که بوده‌ست   آن حلقه زنجیر همان است که بوده‌ست
نومید مشو ناله کشیدن دگر آموز

وا سوخته‌ای[3]؟ یک شرر از داغ جگر گیر   یک چند به خود پیچ و نیستان همه درگیر[4]
چون شعله به خاشاک دویدن دگر آموز

۱ـ در برخی نسخه‌ها: مویینه.
۲ـ خاک تو: وجود تو
۳ـ واسوختن: بازسوختن؛ دوباره سوختن
۴ـ درگیراندن: آتش زدن

جوی آب

بنگر که جوی آب چه مستانه می‌رود		مانند کهکشان به گریبان مرغزار
در خواب ناز بود به گهواره‌ی سحاب		وا کرد چشم شوق به آغوش کوهسار
از سنگ‌ریزه نغمه گشاید خرام او		سیمای او چو آینه بی‌رنگ و بی‌غبار

زی بحر بی‌کرانه، چه مستانه می‌رود
در خود یگانه، از همه بیگانه می‌رود

در راه او، بهار پریخانه آفرید		نرگس دمید و لاله دمید و سمن دمید
گل عشوه داد و گفت: یکی پیش ما بایست		خندید غنچه و سرِ[1] دامانِ او کشید
ناآشنای جلوه‌فروشان سبزپوش		صحرا برید و سینه‌ی کوه و کمر درید

زی بحر بی‌کرانه، چه مستانه می‌رود
در خود یگانه، از همه بیگانه می‌رود

صد جوی دشت و مَرغ و کهستان و باغ و راغ		گفتند: «ای بسیط زمین با تو سازگار
ما را که راه از تُنُک‌آبی[2] نبرده‌ایم		از دستبرد ریگ بیان نگاه دار.»
وا کرده سینه را به هواهای شرق و غرب		دربرگرفته همسفران زبون و زار

زی بحر بی‌کرانه، چه مستانه می‌رود
با صد هزار گوهر یکدانه می‌رود

دریای پرخروش ز بند و شکن گذشت		از تنگنای وادی و کوه و دمن گذشت
یکسان چو سیل کرده نشیب و فراز را		از کاخ شاه و باره[3] و کشت و چمن گذشت
بی‌تاب و تندوتیز و جگرسوز و بی‌قرار		در هر زمان به تازه رسید از کهن گذشت

زی بحر بی‌کرانه، چه مستانه می‌رود
در خود یگانه، از همه بیگانه می‌رود

۱ـ سر (در اینجا): گوشه؛ کنار
۲ـ تنک‌آب (در اینجا): آب باریک؛ جوی کم‌آب.
۳ـ باره (در اینجا): دیوار یا حصار گرد شهر.

سرود ستارگان

هستیِ ما نظامِ ما،
مستی ما خرام ما،
گردش بی‌مقام ما،
زندگی دوام ما،
دور فلک به کام ما، می‌نگریم و می‌رویم

جلوه‌گه شهود را،
بتکده‌ی نمود را،
رزم نبود و بود را،
کشمکش وجود را،
عالم دیر و زود را، می‌نگریم و می‌رویم

گرمی کارزارها،
خامی پخته‌کارها،
تاج و سریر و دارها،
خواری شهریارها،
بازی روزگارها، می‌نگریم و می‌رویم

خواجه ز سروری گذشت،
بنده ز چاکری گذشت،
زاری[1] و قیصری گذشت،
دور سکندری گذشت،
شیوه‌ی بتگری گذشت، می‌نگریم و می‌رویم

خاک خموش و در خروش،
سست‌نهاد و سخت‌کوش،

۱- زاری: تزاری؛ سزاری؛ قیصری.

گـــاه بـــه بـــزم نـا و نـوش[1]،
گـاه جــنــازه‌ای بـــه دوش،
میر جهان و سفته‌گوش[2]، می‌نگریم و می‌رویم

تو بـه طـلسم چـون و چـند،
عـقل تـو در گشـاد و بـند،
مـــثل غـــزاله در کـــمند،
زار و زبـــــون و دردمـــــند،
ما به نشیمن بـلند، مـی‌نگریم و مـی‌رویم

پـرده چـرا؟ ظـهور چـیست؟
اصـل ظـلام و نـور چـیست؟
چشم و دل و شعور چیست؟
فـــطرت نــاصبور چـیست؟
این‌همه نزد و دور چیست؟ می‌نگریم و مـی‌رویم

بـیش تـو نـزد مـا کـمی،
سـال تـو پـیش مـا دمـی،
ای بـــه کـــنار تـــو یـمی،
ســـاخته‌ای بـــه شـبنمی،
ما به تلاش عالمی، مـی‌نگریم و مـی‌رویم

۱ـ نا و نوش (ترکیب عطفی): شنیدن نغمه و نی همراه با نوشیدن شراب. در اینجا: عیش و عشرت، عیش و طرب.

۲ـ سُفته‌گوش: کسی که گوشش سوراخ شده باشد. کنایه از فرمانبر و غلام و کنیز حلقه‌به‌گوش. نظامی:

روز و شب سالکان راه تـوانـد — سـفته‌گـوشان بـارگاه تـوانـد

بادەی حیات

ای که ز من فزوده‌ای، گـرمی آه و نـاله را — زنده کن از صدای من، خاک هزار ساله را
با دل ما چهاکنی، تو که به باده‌ی حیات — هستی شوق[۱] می‌دهی، آب و گل[۲] پیاله را
غنچه‌ی دل گرفته را از نفسم گره گشـای — تـازه کـن از نسـیم مـن، داغ درون لاله را
می‌گذرد خیال من از مه و مهر و مشتری — تو به کمین چه[۳] خفته‌ای، صید کن این غزاله را

خواجه‌ی من! نگاه دار آبروی گدای خویش
آن کـه ز جـوی دیـگـران پر نـکـنـد پیاله را

خدای بی‌نیاز

من اگرچه تیره‌خاکم، دلکی‌ست برگ و ساز[۴]م — به[۵] نظاره‌ی جمالی، چو ستاره دیده‌باز[۶]م
به هوای زخمه‌ی تو، همه ناله‌ی خموشم — تو به این گمان که شاید ز نوا فتاده سازم
به ضمیرم آنچنان کن که ز شعله‌ی نوایی — دل خاکـیان فـروزم، دل نـوریان[۷] گـدازم
تب و تـاب فـطرت مـا ز نـیازمندی ما — تو خدای بی‌نیازی، نرسی به سوز و سازم

به کسی عیان نکردم، ز کسی نهان نکردم
غزل آنچنان سـرودم که بـرون فـتـاد رازم

۱ـ شوق: آرزومندی.
۲ـ آب و گل: نهاد؛ سرشت.
۳ـ چه: از چه رو؛ چرا
۴ـ برگ و ساز: سازوبرگ؛ اسباب و سامان؛ دار و ندار؛ سرمایه
۵ـ به: برای
۶ـ دیده‌باز: بیدار؛ مقابل دیده بسته
۷ـ نوریان: فرشتگان؛ افلاکیان؛ مقابل خاکیان

لذت نظاره

دل و دیده‌ای که دارم، همه لذت نظاره — چه گنه اگر تراشم صنمی ز سنگ خاره[1]
تو به جلوه در نقابی که نگاه برنتابی[2] — مه من! اگر ننالم تو بگو دگر چه چاره؟
چه شود اگر خرامی به سرای کاروانی — که متاع ناروانش[3] دلکی‌ست پاره‌پاره
غزلی زدم[4] که شاید به نوا قرارم آید — تپ[5] شعله کم نگردد ز گسستن شراره
دل زنده‌ای که دادی به حجاب درنسازد — نگهی بده که بیند شرری به سنگ خاره[6]
همه پاره‌ی دلم را ز سرور او نصیبی — غم خود چسان نهادی به دل هزار پاره؟
نکشد سفینه‌ی کس به یمی بلند موجی — خطری که عشق بیند به سلامت کناره

به شکوه بی‌نیازی ز خدایگان گذشتم
صفت مه تمامی که گذشت بر ستاره

سرود زندگی

چند به روی خود کشی، پرده‌ی صبح و شام را — چهره گشا، تمام کن، جلوه‌ی ناتمام را
سوز و گداز، حالتی است باده ز من طلب کنی — پیش تو گر بیان کنم مستی این مقام را
من به سرود زندگی، آتش او فزوده‌ام — تو نم شبنمی بده لاله‌ی تشنه‌کام را
عقل، ورق‌ورق بگشت، عشق به نکته‌ای رسید — طایر زیرکی برد دانه‌ی زیر دام را
نغمه کجا و من کجا، ساز سخن بهانه‌ایست — سوی قطار می‌کشم ناقه‌ی بی‌زمام را

وقت برهنه گفتن است، من به کنایه گفته‌ام
خود تو بگو کجا برم همنفسان خام را

۱ـ معنای بیت: دل و دیده‌ام می‌خواهد از رؤیت جمال حق محظوظ شود، بنابراین اگر بتی بتراشیم گناه نیست، بلکه نشان از این اشتیاق دارد.

۲ـ معنای مصراع: خطاب به خدا می‌گوید، با آن‌که جلوه‌ات در حجاب است باز هم چندان خیره‌کننده است که نمی‌توان آن را نگاه کرد.

۳ـ ناروان: آنچه روا و جایز نباشد.

۴ـ زدن (در اینجا): گفتن؛ سرودن. معنای مصرع: غزلی گفتم که شاید با شعر آرامش بیابم.

۵ـ تپ: تب، حرارت

۶ـ ر.ک: ص ۲۵۵ پاورقی ۶.

هستی و نیستی

این جهان چیست؟ صنم‌خانه‌ی پندار من است / جلوه‌ی او گروی دیده بیدار من است[1]
همه آفاق که گیرم به نگاهی او را / حلقه‌ای هست که از گردش پرگار من است
هستی و نیستی از دیدن و نادیدن من / چه زمان و چه مکان شوخی افکار من است[2]
از فسون‌کاری دل سیر و سکون، غیب و حضور / این که غماز و گشاینده‌ی اسرار من است[3]
آن جهانی که در او کاشته را می‌دروند / نور و نارش همه از سبحه و زنار من است
ساز تقدیرم و صد نغمه پنهان دارم / هر کجا زخمه اندیشه رسد تار من است

ای من از فیض تو پاینده، نشان تو کجاست؟
این دو گیتی اثر ماست، جهان تو کجاست؟

خار و گل

سحر می‌گفت بلبل باغبان را / درین گِل جز نهال غم نگیرد
به پیری می‌رسد خار بیابان / ولی گل چون جوان گردد بمیرد

تنهاترین دل

دلی بر کف نهادم، دلبری نیست / متاعی داشتم، غارتگری نیست
درون سینه‌ی من منزلی گیر / مسلمانی ز من تنهاتری نیست

۱ـ اقبال، هستی و جلوه‌ی عالم را در گروی حضور انسان می‌داند و معتقد است همه شور و غوغایی که در میان آفریدگان هست به‌سبب وجود اوست و اگر انسان نباشد هیچ چیز معنایی ندارد. در **گلشن راز جدید** می‌گوید:

اگر ماییم، گردان جام ساقی‌ست / به بزمش گرمی هنگامه باقی است

۲ـ این بیت اشاره دارد به این که محسوسات و معقولات اموری نسبی و اعتباری هستند و وجودشان بستگی به ادراک کننده دارد؛ ازجمله اعتبار زمان و مکان که اصول و مبادی ذهن هستند. اقبال این موضوع را در کتاب ***بازسازی اندیشه دینی*** نیز با پیش کشیدن نظریه «اصل عدم قطعیت» هایزنبرگ به‌طور مبسوط بررسی می‌کند. برای تأمل بیشتر در مورد دیدگاه اقبال در این خصوص ر.ک: ***زمان و مکان از دیدگاه اقبال***، تألیف م. ب. ماکان، انتشارات فردوس.

۳ـ معنای بیت: این سیر و سکون و غیب و حضور از فسون‌کاری دلی است که غماز و گشاینده اسرار من است.

رمز عشق تو

رمز عشق تو، به ارباب هوس نتوان گفت   سخن از تاب و تب[1] شعله به خس نتوان گفت
تو مرا ذوق بیان دادی و گفتی که بگوی   هست در سینه‌ی من آنچه به کس نتوان گفت
از نهان‌خانه دل، خوش غزلی می‌خیزد   سر شاخ همه گویم، به قفس نتوان گفت
شوق[2] اگر زنده‌ی جاوید نباشد عجب است
که حدیث تو در این یک دو نفس نتوان گفت

یک خم‌خانه می

یاد ایامی که خوردم باده‌ها با چنگ و نی   جام می در دست من، مینای می در دست وی
در کنار آیی خزان ما زند[3] رنگ بهار   ور نیایی، فرودین افسرده‌تر گردد زدی
بی تو جان من، چو آن سازی که تارش درگسست[4]   در حضور[5] از سینه‌ی من، نغمه خیزد پی‌به‌پی
آنچه من در بزم شوق آورده‌ام، دانی که چیست؟   یک چمن گل، یک نیستان ناله، یک خمخانه می
زنده کن باز آن محبت را که از نیروی او   بوریای ره‌نشینی در فتد با تخت کی[6]
دوستان خرم که بر منزل رسید آواره‌ای
من پریشان جاده‌های علم و دانش کرده طی

۱ـ تاب و تب: رنج و سوز؛ سوز و گداز

۲ـ شوق: آرزومندی [برای دیدار محبوب]. در اصطلاح‌شناسی اقبال نیرویی است که از آرزو، مدعا و هجران پدید می‌آید. او این کلمه را معادل سوز به‌کار می‌برد که در جستجوی مقصود و رسیدن به آرزو نقش اساسی دارد.در غزلی می‌گوید:

شادم که عاشقان را سوز دوام دادی   درمان نیافریدی، آزار جستجو را

۳ـ زدن (در اینجا): شباهت داشتن، مانند بودن.

۴ـ معنای مصرع: جان من بدون تو مانند سازی است که تارهایش گسسته شده باشد.

۵ـ در حضور: در نزد تو؛ در کنار تو

۶ـ کی: لقب قباد (کیقباد)، نیای کاووس. در غزلی می‌گوید:

چون به کمال می‌رسد فقر، دلیل خسروی است   مسند کیقباد را در ته بوریا طلب

نه تو داری و نه من

هوس منزل لیلی[۱]، نه تو داری و نه من
جگر گرمی صحرا[۲]، نه تو داری و نه من

من جوان ساقی و تو پیر کهن میکدهای
بزم[۳] ما تشنه و، صهبا نه تو داری و نه من

دل و دین در گروی زهرهوشان عجمی
آتش شوق سلیما[۴]، نه تو داری و نه من

خزفی بود که از ساحل دریا چیدیم
دانهی گوهر یکتا، نه تو داری و نه من

دگر از یوسف گمگشته سخن نتوان گفت
تپش خون زلیخا، نه تو داری و نه من

به که با نور چراغ ته دامان[۵] سازیم
طاقت جلوهی سینا، نه تو داری و نه من[۶]

ای دل

به کویش رهسپاری ای دل، ای دل
مرا تنها گذاری ای دل، ای دل

دمادم آرزوها آفرینی
مگر کاری نداری ای دل، ای دل

سبوی ما

نهان در سینهی ما عالمی هست
به خاک[۷] ما دلی، در دل غمی هست

از آن صهبا که جان ما برافروخت
هنوز اندر سبوی ما نمی هست

۱ـ لیلی: نماد عشق پاک و بیآلایش
۲ـ جگر گرمی صحرا: جرأت تحمل گرمای صحرا
۳ـ بزم: کنایه از دنیای اسلام
۴ـ ر.ک: ص ۲۵۵، پاورقی ۲.
۵ـ ته دامان (در اینجا): کورسو؛ بیفروغ.
۶ـ این غزل خطاب به یکی از صوفیان سروده شده. اقبال در این غزل نیز اعتراض خود را به تعالیم صوفیه و راه و روش آنها که عاری از شور و شوق زندگی است اظهار میدارد.
۷ـ خاک (در اینجا): وجود

مینای دگر

انجم به‌گریبان ریخت، این دیده‌ی تر ما را بیرون ز سپهر انداخت، این ذوق نظر[۱] ما را
هرچند زمین‌ساییم، برتر ز ثریاییم دانی که نمی‌زیبد، عمری چو شرر ما را
شام و سحر عالم، از گردش ما خیزد دانی که نمی‌سازد، این شام و سحر ما را
این شیشه‌ی گردون را، از باده تهی کردیم کم‌کاسه[۲] مشو ساقی، مینای دگر ما را
شایان جنون ما، پهنای دو گیتی نیست
این راهگذر ما را، آن راهگذر ما را

باده بیار این‌چنین

فصل بهار این‌چنین، بانگ هزار این‌چنین چهره گشا، غزل سرا؛ باده بیار این‌چنین
اشک چکیده‌ام ببین، هم به نگاه خودنگر[۳] ریز به نیستان من، برق وشرار این‌چنین
باد بهار را بگو، پی به خیال من برد وادی و دشت را دهد نقش و نگار این‌چنین
زاده‌ی باغ و راغ را از نفسم طراوتی در چمن تو زیستم با گل و خار این‌چنین
عالم آب و خاک را بر محک دلم بسای روشن و تار خویش را گیر عیار این‌چنین
دل به کسی نباخته، با دو جهان نساخته من به حضور تو رسم، روزشمار این‌چنین
فاخته‌ی کهن‌صفیر، ناله‌ی من شنید و گفت
کس نسرود در چمن، نغمه‌ی پار این‌چنین

آن نی نواز

گره از کار این ناکاره واکرد غبار رهگذر را کیمیا کرد
نی آن نی نواز پاکبازی مرا با عشق و مستی آشنا کرد[۴]

۱ـ ذوق نظر: شوق دیدار؛ آرزومندی برای دیدن محبوب. اقبال بر این باور است که عقل در مکان محصور است و ما از طریق عقل فقط می‌توانیم طبیعت را مهار کنیم، ولی با اشراق یا ذوق نظر می‌توان از افلاک فراتر رفت.

۲ـ کم‌کاسه: ممسک؛ تنگ‌چشم

۳ـ خودنگر: خودآگاه

۴ـ خطاب به مولوی

ذوق حضور

فرصت کشمکش مده این دل بی‌قرار را　　یک دو شکن[1] زیاده کن گیسوی تابدار را
از تو درون سینه‌ام برق تجلی[2] ای که من　　با مه و مهر داده‌ام تلخی انتظار را[3]
ذوق حضور در جهان، رسم صنمگری نهاد　　عشق فریب می‌دهد جان امیدوار را
تا به فراغ خاطری نغمه‌ی تازه‌ای زنم　　باز به مرغزار ده، طایر مرغزار را
طبع بلند داده‌ای، بند ز پای من گشای　　تا به پلاس تو دهم خلعت شهریار را

تیشه اگر به سنگ زد، این چه مقام گفتگوست
عشق به دوش می‌کشد، این همه کوهسار[4] را

کشت دل

به خود باز آ و دامان دلی گیر[5]　　درون سینه‌ی خود منزلی گیر
بده این کشت را خونابه‌ی خویش　　فشاندم دانه من، تو حاصلی گیر

میِ کهن

بیا ساقی، بیار آن کهنه می را　　جوان فرودین کن پیر دی را
نوایی ده که از فیض دم خویش　　چو مشعل بر فروزم چوب نی را

۱ـ شکن: پیچ و خم زلف. در شعر شاعران فارسی، دل ـ یعنی مرکز عشق ـ پیوسته اسیر چنبره‌ی زلف معشوق است. این مضمون سبب خلق تصاویر زیبایی در شعر فارسی شده است. حافظ:

به ادب نافه‌گشایی کن از آن زلف سیاه　　جای دلهای عزیز است به هم برمزنش

۲ـ تجلی (در اصطلاح عرفانی): تأثیر انوار حق بر دل عارف.

۳ـ معنای بیت: من اکنون از فروغ تجلی تو بهره‌ورم و لحظه‌های تلخی را که باید در انتظار پرتو ذاتت باشم به ماه و خورشید سپرده‌ام که با همه نورانی بودنشان حسرت این تجلی را می‌خورند و در انتظارش به‌سر می‌برند. یعنی: دلی که عشق خدا در اوست از مهر و ماه هم روشن‌تر است. اقبال این نور را در مثنوی ***گلشن راز جدید*** چنین توصیف می‌کند:

چه نوری، جان‌فروزی، سینه‌تابی　　نیرزد با شعاعش آفتابی

۴ـ اشاره به داستان فرهاد.

۵ـ دامان دلی گیر: به عشق رو کن.

در طریق عشق

عشق را نازم که بودش را غم نابود، نی ‌‌‌‌ کفر او زنّاردارِ حاضر و موجود، نی

عشق اگر فرمان دهد، از جان شیرین هم گذر ‌‌‌‌ عشق محبوبست و مقصود است و جان، مقصود، نی

کافری را پخته‌تر سازد، شکست سومنات ‌‌‌‌ گرمی بت‌خانه بی‌هنگامه‌ی محمود، نی

مسجد و می‌خانه و دیر و کلیسا و کنشت ‌‌‌‌ صد فسون از بهر دل بستند و دل خشنود، نی

نغمه‌پردازی ز جوی کوهسار آموختیم ‌‌‌‌ در گلستان بوده‌ام، یک ناله دردآلود، نی

پیش من آیی، دمِ سردی، دل گرمی بیار ‌‌‌‌ جنبش اندر توست، اندر نغمه‌ی داوود، نی

عیب من کم جوی و از جامم عیار خویش گیر
لذت تلخاب من، بی‌جان غم فرسود[۱]، نی

حدیث غریب

غلام زنده‌دلانم[۲] که عاشق سره[۳] اند ‌‌‌‌ نه خانقاه‌نشینان که دل به کس ندهند[۴]

به آن دلی که به رنگ آشنا و بی‌رنگ است ‌‌‌‌ عیار مسجد و می‌خانه و صنمکده‌اند

نگاه از مه و پروین بلندتر دارند ‌‌‌‌ که آشیان به گریبان کهکشان ننهند

برون ز انجمنی، در میان انجمنی ‌‌‌‌ به خلوت‌اند، ولی آنچنان که با همه‌اند

به چشم کم منگر عاشقان صادق را ‌‌‌‌ که این شکسته بهایان، متاع قافله[۵] اند

به بندگان خط آزادگی رقم کردند[۶] ‌‌‌‌ چنان‌که شیخ و برهمن شبان بی‌رمه‌اند

پیاله‌گیر که می را حلال می‌گویند
حدیث اگرچه غریب است، راویان ثقه‌اند

۱ـ غم فرسود: ناتوان شده از اندوه و غصه.

۲ـ زنده‌دل: روشن‌ضمیر؛ عارف که از نظر اقبال شخصی است فعال و پویا و اجتماعی.

۳ـ سره (در اینجا): صادق؛ واقعی

۴ـ اقبال منتقد تصوف منفعل و صوفیان خلوت‌نشین و مردم‌گریز است. این بیت را قیاس کنید با بیت زیر از حافظ:

به نیم جو نخرم طاق خانقاه و رباط ‌‌‌‌ مرا که مصطبه ایوان و پای خم طنبی‌ست

۵ـ قافله: کنایه از زندگی و عمر.

۶ـ رقم کردن: نوشتن؛ رقم زدن

مهد فرنگ

لاله این چمن آلوده‌ی رنگ است هنوز — سپر از دست مینداز که جنگ است هنوز
فتنه‌ای را که دوصد فتنه به آغوشش بود — دختری هست که در مهد فرنگ است هنوز
ای که آسوده نشینی لب ساحل برخیز — که تو را کار به گرداب و نهنگ است هنوز
از سر تیشه گذشتن ز خردمندی نیست — ای بسا لعل که اندر دل سنگ است هنوز
باش تا پرده گشایم ز مقام دگری — چه دهم شرح نواها که به چنگ است هنوز[1]

نقش‌پرداز جهان چون به جنونم[2] نگریست
گفت ویرانه به سودای تو تنگ است هنوز

داغ جگرسوز

با نشئه درویشی درساز[3] و دمادم زن — چون پخته شوی خود را بر سلطنت جم زن[4]
گفتند: جهان ما آیا به تو می‌سازد؟ — گفتم که: نمی‌سازد، گفتند که: بر هم زن
در میکده‌ها دیدم شایسته حریفی[5] نیست — با رستم دستان زن، با مغبچه‌ها کم زن[6]
ای لاله‌ی صحرایی! تنها نتوانی سوخت — این داغ جگرتابی، بر سینه‌ی آدم زن
تو سوز درون او، تو گرمی خون او — باور نکنی چاکی در پیکر عالم زن
عقل است چراغ تو، در راهگذاری نه — عشق است ایاغ تو، با بنده‌ی محرم زن

لخت دل پرخونی، از دیده فرو ریزم
لعلی ز بدخشانم، بردار و به خاتم زن

۱ـ پرده گشودن، مقام، نوا، و چنگ: اصطلاحات موسیقی

۲ـ جنون: در اصطلاح شاعران مرادف عشق است. نیچه منشأ اصلی هنر را از همین شور و حال روحی می‌داند. سقراط، افلاتون و ارسطو با آن‌که از کبار عقلگرایان به‌شمار می‌آیند ولی معتقدند که هنر و شعر متعالی زاده‌ی عقل نیست، بلکه ناشی از نوعی شوریدگی است و شاعری که فاقد این عشق جنون‌آمیزباشد، هرچند مسلط به زبان و فن شاعری، نمی‌تواند آنچنان شعری بسراید که تا اعماق قلب راه یابد. اقبال نیز چنین عشق جنون‌آمیزی را در خود می‌بیند.

۳ـ درساختن: سازگاری نشان دادن

۴ـ سلطنت جم: کنایه از اوج توانگری و قدرت

۵ـ حریف: هم‌پیاله؛ حریف شراب

۶ـ زدن (در اینجا): نوشیدن؛ می‌زدن

زندگی

زندگی در صدف خویش گهر ساختن است — در دل شعله فرو رفتن و نگداختن است
عشق از این گنبد دربسته برون تاختن است — شیشه‌ی ماه ز طاق فلک انداختن است
سلطنت نقد دل و دین ز کف انداختن است — به یکی داو، جهان بردن و جان باختن است
حکمت و فلسفه را همت مردی باید — تیغ اندیشه به روی دو جهان آختن است
مذهب زنده‌دلان خواب پریشانی نیست
از همین خاک، جهان دگری ساختن است[۱]

نگاه ما

بهار تا به گلستان کشید بزم سرود — نوای بلبل شوریده، چشم غنچه گشود
گمان مبر که سرشتند در ازل گل ما — که ما هنوز خیالیم، در ضمیر وجود
به علم غره مشو، کار می‌کشتی[۲] دگر است — فقیه شهر، گریبان و آستین آلود
بهار، برگ پراکنده را به هم بربست — نگاه ماست که بر لاله رنگ و آب افزود
نظر به خویش فروبسته را، نشان این است — دگر سخن نسراید ز غایب و موجود[۳]
شبی به میکده خوش گفت پیر زنده‌دلی: — به هر زمانه خلیل است و آتش نمرود
چه نقش‌ها که نبستم به کارگاه حیات — چه رفتنی که نرفت و چه بودنی که نبود
به دیریان[۴] سخن نرم گو که عشق غیور — بنای بتکده افکند در دل محمود
به خاک هند نوای حیات بی‌اثر است
که مرده زنده نگردد، ز نغمه‌ی داوود

۱ـ اقبال معتقد است که زندگی یعنی تلاش و مبارزه برای رسیدن به قله‌های متعدد آرزو؛ قله‌هایی که آنها را پایانی نیست و آدمی برای تعالی زندگی باید پیوسته در پی فتح قله‌های تازه باشد. معیار اقبال در ارزیابی زندگی هرکسی بر پایه تشخیص و میزان اعتلای خودی اوست. در کتاب ***بازسازی انیشه دینی*** می‌گوید: «تنها آن‌که می‌تواند بگوید من هستم، زندگی واقعی دارد. منزلت و مرتبه هر انسانی در زندگی به مراتبی است که در اشراق می‌پیماید.» به‌نظر وی چنان‌که در مطلع غزل فوق می‌گوید، زندگی یعنی پرورش خودی، تعالی من انسانی و ایستادگی دربرابر مخاطرات.

۲ـ می‌کشی (با یاء مصدری): باده کشیدن؛ باده نوشیدن. اینجا: سرمستی ناشی از عشق.

۳ـ مفهوم مصرع دوم: کاری به هست و نیست ندارد.

۴ـ دیریان: بت‌پرستان.

صحبت آشنا

از همه کس کناره گیر، صحبت آشنا[1] طلب
هم ز خدا خودی طلب، هم ز خودی خدا طلب[2]

از خلش[3] کرشمه‌ای، کار نمی‌شود تمام
عقل و دل و نگاه را، جلوه جداجدا طلب[4]

عشق، به سر کشیدن است شیشه‌ی کائنات[5] را
جام جهان‌نما مجو، دست جهان‌گشا طلب

راهروان[6] برهنه‌پا، راه تمام خارزار
تا به مقام خود رسی، راحله از رضا طلب

چون به کمال می‌رسد فقر[7]، دلیل خسروی است
مسند کیقباد را، در ته بوریا طلب

پیش نگر که زندگی، راه به عالمی برد
از سر آنچه بود و رفت، درگذر، انتها طلب[8]

ضربت روزگار اگر ناله چونی دهد تو را
باده‌ی من ز کف بنه، چاره ز مومیا طلب

خون‌ریزی عشق

به برگ لاله رنگ‌آمیزی عشق
به جان ما بلاانگیزی عشق

اگر این خاکدان را واشکافی
درونش بنگری، خون‌ریزی عشق

فردای قیامت

یقین دانم که روزی حضرت او
ترازویی نهد این کاخ و کو را

از آن ترسم که فردای قیامت
نه ما را سازگار آید نه او را

۱ـ آشنا (در اینجا): عارف؛ شناسای حقیقت

۲ـ مفهوم مصرع: هم برای خدا خودی قایل باش و هم برای خود خدایی

۳ـ خلش: فرورفتن چیزی نوک‌تیز در جسمی.

۴ـ مفهوم مصرع: از دید اقبال برای دریافت حقیقت باید عقل و دل و نظر، هریک جداگانه به‌کار گرفته شود و از مجموع دریافتشان به حقیقت رسید.

۵ـ شیشه کائنات: کنایه از موجودات جهان؛ محدثات.

۶ـ راهروان: سالکان حقیقت

۷ـ فقر: استغناء، که یکی از ویژگی‌های انسان آرمانی اقبال است.

۸ـ مفهوم بیت: چشم به آینده بدوز، از آنچه گذشت یاد مکن و در اندیشه هدف باش.

جوانان عجم

چون چراغ لاله سوزم در خیابان[1] شما
ای جوانان عجم جان من و جان شما

غوطه‌ها زد در ضمیر زندگی اندیشه‌ام
تا به دست آورده‌ام افکار پنهان شما

مهر و مه دیدم، نگاهم برتر از پروین گذشت
ریختم طرح حرم[2] در کافرستان شما

تا سنانش تیزتر گردد فرو پیچیدمش
شعله‌ای آشفته بود اندر بیابان شما

فکر رنگینم[3] کند نذر تهی‌دستان شرق
پاره‌ی لعلی که دارم از بدخشان شما

می‌رسد مردی که زنجیر غلامان بشکند
دیده‌ام از روزن دیوار زندان شما

حلقه گرد من زنید، ای پیکران آب و گل
آتشی در سینه دارم از نیاکان شما[4]

همدم فرزانه

فرقی ننهد عاشق در کعبه و بت‌خانه
این جلوت جانانه، آن خلوت جانانه

شادم که مزار من در کوی حرم بستند
راهی ز مژه کاوم، از کعبه به بتخانه

از بزم جهان خوش‌تر، از حور و جنان خوش‌تر
یک همدم فرزانه، وز باده دو پیمانه

هرکس نگهی دارد، هرکس سخنی دارد
در بزم تو می‌خیزد، افسانه ز افسانه

این کیست که بر دل‌ها آورده شبیخونی؟
صد شهر تمنا را، یغما زده ترکانه

در دشت جنون من، جبریل زبون صیدی
یزدان به کمند آور، ای همت مردانه

اقبال به منبر زد[5]، رازی که نباید گفت
ناپخته برون آمد، از خلوت می‌خانه

۱ـ خیابان (در اینجا): گلزار؛ دشت و صحرا

۲ـ حرم (در اینجا): مرکز وحدت جامعه اسلامی و دنیای اسلام. از آنجا که اقبال علاقه‌ای مفرط به ایران داشت، در این فکر بوده که تهران مانند ژنو (مرکز سیاسی جهان)، کانون سیاسی و ملی مسلمانان شود.

۳- فکر رنگین: مصطلح در اردو برای بیان پرباری، تنوع و قدرت بیان و اندیشه.

۴ـ تلمیحی به تقدیس آتش به‌عنوان نماد نور در نزد ایرانیان باستان که یادآور بیت معروف حافظ است:

از آن بسه دیر مغانم عزیز می‌دارند
که آتشی که نمیرد، همیشه در دل ماست

۵ـ به منبر زدن: آشکارا گفتن

مشرب باده‌گساران

دوش در میکده ترسابچه‌ای[1] باده‌فروش   گفت از من سخنی دار چو آویزه به‌گوش
مشرب باده‌گساران کهن این بوده‌ست   که تو از میکده خیزی همه مستی، همه هوش
من نگویم که فروبند لب از نکته‌ی شوق   ادب از دست مده، باده به اندازه بنوش[2]
گرد راهیم، ولی ذوق طلب جوهر ماست
بندگی با همه جبروت خدایی مفروش[3]

جهان عمل

هست این میکده و دعوت عام است اینجا   قسمت باده به اندازه‌ی جام است اینجا
حرف آن راز که بیگانه‌ی صوت است هنوز   از لب جام چکیده‌ست و کلام است اینجا
نشئه از حال بگیرند و گذشتند ز قال   نکته‌ی فلسفه دُرد ته جام است اینجا
ما در این ره، نفس دهر برانداخته‌ایم   آفتاب سحر او لب بام است اینجا
ای که تو پاس غلط کرده‌ی خود می‌داری   آنچه پیش تو سکون است خرام است اینجا
ما که اندر طلب از خانه برون تاخته‌ایم
علم را جان بدمیدیم و عمل ساخته‌ایم[4]

۱ـ ترسابچه: پسربچه مسیحی که در میکده خدمت کند؛ از اصطلاحات معروف دیوان حافظ:

دلم از صومعه و صحبت شیخ است ملول   یار ترسابچه کو؟ خانه خمار کجاست؟

۲ـ این بیت را قیاس کنید با دو بیت زیر از حافظ:

من نگویم که کنون با که نشین و چه بنوش   که تو خود دانی اگر زیرک و عاقل باشی
صوفی ار باده به اندازه خورد نوشش باد   ورنه اندیشه این کار فراموشش باد

۳ـ اقبال، لذت مقام بندگی و سوز و ساز آرزو را با شأن خداوندی عوض نمی‌کند. او حتا زمانی‌که در سروده‌هایش انسان و خدا را رویاروی هم قرار می‌دهد برای این یک امتیاز کمتری در نظر می‌گیرد. او زوال آدم را سبب انحطاط جهان می‌داند. انسان دنیای مخلوق خدا را به تکامل برده و باز هم خواهد برد.

۴ـ این غزل در استقبال از غزل عبدالرحمان جامی است با مطلع:

طرف باغ و لب جوی و لب جام است اینجا   ساقیا خیز که پرهیز حرام است اینجا
لب نهادی به لب جام و ندانم من مست   که لب لعل تو، یا باده کدام است اینجا

میلاد آدم

نعره زد عشق[۱] که خونین‌جگری پیدا شد / حسن لرزید که صاحب‌نظری[۲] پیدا شد
فطرت آشفت که از خاک جهان مجبور / خودگری، خودشکنی، خود نگری پیدا شد[۳]
خبری رفت ز گردون به شبستان ازل / حذر ای پردگیان، پرده‌در[۴]ی پیدا شد
آرزو بی‌خبر از خویش، به آغوش حیات / چشم وا کرد و جهان دگری پیدا شد
زندگی گفت که در خاک تپیدم[۵] همه عمر
تا از این گنبد دیرینه دری پیدا شد

قافله‌ی لاله و گل

حلقه بستند سر تربت من نوحه‌گران / دلبران، زهره‌وشان، گلبدنان؛ سیمبران
در چمن، قافله لاله و گل رخت گشود / از کجا آمده‌اند، این‌همه خونین‌جگران؟[۶]
ای که در مدرسه جویی ادب و دانش و ذوق / نخرد باده، کس از کارگه شیشه‌گران[۷]
خرد افزود مرا درس حکیمان فرنگ / سینه افروخت مرا صحبت صاحب‌نظران
برکش[۸] آن نغمه که سرمایه آب و گل توست / ای ز خودرفته، تهی شو ز نوای دگران
کس ندانست که من نیز بهایی دارم
آن متاعم که شود، دست زد[۹] بی‌بصران

۱ـ عشق: به‌عقیده اقبال کیفیتی است که موجب شور و شوق در حیات می‌شود، به زندگی قدرت می‌بخشد و مایه جاودانگی انسان پس از مرگ خواهد شد. ر.ک: ص ۸۹ کتاب حاضر.

۲ـ صاحب‌نظر (در اینجا): جمال‌پرست؛ آن‌که از دیدن زیبایی لذت می‌برد. حافظ:

ناظر روی تو صاحب‌نظرانند، آری / سر گیسوی تو در هیچ سری نیست که نیست

۳ـ مفهوم مصرع: موجودی مختار، متواضع و خودآگاه پدید آمد.

۴ـ پرده‌در: کسی‌که اسرار هویدا می‌کند.

۵ـ در خاک تپیدم: در زمین تلاش و مجاهده کردم.

۶ـ قیاس کنید با این بیت حافظ:

به صبا در چمن لاله سحر می‌گفتم / که شهیدان که‌اند، این‌همه خونین‌کفنان؟

۷ـ مفهوم بیت: در نفی علم رسمی است که در مینای آن شراب نیست.

۸ـ برکشیدن: بیرون دادن، سردادن آواز و ناله.

۹ـ دست زد: دستمالی شده؛ بهره‌برداری شده.

جنون زنده‌دلان

ز خاک خویش طلب آتشی که پیدا نیست — تجلی دگری درخور تقاضا نیست
به ملک جم ندهم مصرع نظیری[1] را — «کسی که کشته نشد از قبیله‌ی ما نیست»
اگرچه عقل فسون‌پیشه لشگری انگیخت — تو دل‌گرفته نباشی که عشق تنها نیست
تو ره‌شناس نئی، وز مقام بی‌خبری — چه نغمه‌ایست که در بربط سلیما[2] نیست
نظر به خویش چنان بسته‌ام که جلوه دوست — جهان گرفت و مرا فرصت تماشا نیست
بیا که غلغله در شهر دلبران فکنیم — جنون زنده‌دلان هرزه‌گرد صحرا نیست[3]
ز قید و صید نهنگان حکایتی آور — مگو که زورق ما روشناس[4] دریا نیست
مرید همت آن رهروام که پا نگذاشت — به جاده‌ای که درو کوه و دشت و دریا نیست
شریک حلقه‌ی رندان باده‌پیما باش — حذر ز بیعت پیری که مرد غوغا[5] نیست

برهنه حرف نگفتن، کمال گویایی‌ست
حدیث خلوتیان جز به رمز و ایما نیست

خودپرست

تراشیدم صنم بر صورت خویش — به شکل خود خدا را نقش بستم
مرا از خود برون رفتن مُحال است — به هر رنگی که هستم، خود[6]پرستم

۱ـ نظیری نیشاپوری (فوت ۱۰۲۳ ق.)

۲ـ سلیما (مصغر سلمی): نام معشوقه‌ای مانند لیلی. زنی معشوقه در عرب و حجاز. مجازاً به هر معشوقی گفته می‌شود.

۳ـ مفهوم بیت: مجنون سر به صحرا می‌گذارد و جنون زنده‌دلان به شهر و جامعه توجه دارد تا مردم را بیدار کند.

۴ـ روشناس: آشنا؛ شناسا.

۵ـ غوغا (در اینجا): تلاش و مبارزه برای آگاهی.

۶ـ اصطلاح «خود» در اینجا به معنایی است که در چند بخش از کتاب حاضر شرح شده.

نغمه‌ی داوود

یــــارب! درون ســـینه دل بــاخبر بــده — در بــاده نشـئه را نگــرم، آن نـظر بـده[1]

این بنده را که بـا نـفس دیگـران نـزیست — یک آه خــــانه‌زاد[2]، مـــثال سـحر بـده

سیل‌ام، مرا به جـوی تـنک‌مایه‌ای مـپیچ — جــولانگهی بــه وادی و کـوه و کـمر بـده

ســازی اگــر حـریف یـم بـی‌کران مـرا — بــا اضــطراب مـوج، سکـون گـهر بـده

شاهین مـن بـه صـید پـلنگان گـذاشـتی — همت بـلند و چـنگل[3] از ایـن تـیزتر بـده

رفــتم کــه طــایران حــرم را کـنم شکـار — تــیری کــه نــافکنده فــتدکــارگر بــده

خاکم به نور نغمه داوود برفروز

هر ذره‌ی مرا پر و بال شرر بده

گره‌گشا

خـــــوشتر ز هـــزار پـــارسایی — گـــامی بـــه طـــریق آشـــنایی

در ســـــینه مــن دمــی بــیاسای — از مـــحنت و زحــمت خــدایــی

مـــا را ز مـــقام مـــا خـبر کـن — مـــاییم کـــجا و تـــو کـــجایی

آن چشـــمک مــحرمانه یـادآر — تــــا کـــی بـــه تـغافل آزمـایی

دی مـــاه تــمام گـفت بـا مـن — در ســـاز بـــه داغ نـــارسایی

خــوش گـفت، ولی حـرام کـردند — در مـــذهب عـــاشقان جـدایـــی

پـیش تو نــهاده‌ام دل خــویش

شــاید که تـو ایـن گـره‌گشایی

۱ـ همین مضمون را به‌صورتی دیگر بیان داشته:

دل زنده‌ای که دادی به حجاب درنسازد — نگهی بده که بیند شرری به سنگ خاره

۲ـ خانه‌زاد: بومی؛ متعلق به خود

۳ـ چنگل: مخفف چنگال

آنچه می‌ماند

سکـــندر رفت و شـــمشیر و عـــلم رفت خــراج شــهر و گــنج کــان و یــم رفت
امـــــم را شـــــهان پـــــاینده‌تر دان نــمی‌بینی کــه ایـران مـاند و جـم رفت

حکایت دل من

شب من سحر نمودی که به طلعت آفتابی تو به طلعت آفتابی، سزد این‌که بی‌حجابی
تو به درد من رسیدی، به ضمیرم آرمیدی ز نگاه من رمیدی، به چنین گران‌رکابی [1]
تـو عـیار کـم‌عیاران، تـو قـرار بـی‌قراران توی دوای دلفکاران، مگر این‌که دیریابی
غـم عشـق و لذت او، اثـر دوگـانه دارد گه سوز و دردمندی [2]، گه مستی و خرابی
ز حکایت دل من، تو بگو که خوب دانـی دل من کجا [3] که او را به کـنار مـن نـیابی
به جـلال تو [4] کـه در دل، دگـر آرزو نـــدارم
به‌جز این دعا که بخشی، به کبوتران [5] عقابی [6]

۱ـ گران‌رکاب: کسی که در جنگ ثابت‌قدم باشد و با حمله دشمن از جا نرود.

۲ـ سوز و دردمندی (در اصطلاح اقبال): مرادف آرزو و مدعا که آن را عاملی برای تعالی و پیشرفت می‌داند. به‌عقیده وی انسان بدون مدعا و آرزو، مرده‌ای متحرک است. در *اسرار خودی* می‌گوید:

آرزو را در دل خـود زنـده دار تا نگردد مشت خاک تو مـزار

۳ـ کجا (در اینجا): کو؛ کجاست.

۴ـ به جلال تو: قسم به جلال تو

۵ـ کبوتران: کنایه از مسلمانان و مردم کشورش.

۶ـ عقابی: راه و رسم عقاب بودن.

کدام می؟

غـزل سُـرای و نـواهـای رفـتـه بـاز آور   بـه ایـن فسـرده‌دلان[1] حـرف دلنـواز آور
کـنشت و کـعبه و بـتخانه و کـلیسا را   هــزار فـتنه از آن چشــم نـیم بـاز آور
ز باده‌ای که به خاک من آتشی آمیخت   پـــیاله‌ای بـــه جـــوانـان نـونیاز[2] آور
نئی، که دل ز نوایش به سینه مـی‌رقصد   مئی، که شیشه‌ی جان را دهـد گـداز آور
به نیستان عجم باد صبحدم تیز است
شراره‌ای که فرو می‌چکد ز سـاز، آور

۱ـ فسرده دلان: کنایه از جامعه اسلامی.

۲ـ جوانان نونیاز: جوانانی که نگرش‌ها و خواست‌های تازه‌ای دارند.

نمایه‌ی نام‌ها و موضوعات

آپولو، ۱۷۳، ۲۰۱
آدم ابوالبشر، ۱۷۷
آرام، احمد، ۱۲
آربری، آرتور، ۱۳، ۱۹، ۲۲۷
آرنولد، توماس، ۳۳
آریانپور، امیرحسین، ۱۲
آریایی، ۷، ۷۶
آزاداندیشی، ۶۴، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۹۴
آزادی و اختیار، ۱۰۴، ۱۹۸
آسیا، ۴۳، ۱۲۸، ۱۸۹، ۲۱۶
آشیل، ۱۶۴
آفریقا، ۱۲۸، ۲۱۶
آفرینش، ۷۶، ۸۸، ۹۶، ۱۴۱، ۱۷۴، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۹، ۲۳۱
آکویناس، ۱۰۵، ۲۵۹
آگوستین، قدیس، ۱۹۹، ۲۵۹
آلمان، آلمانی، ۱۹، ۲۲، ۳۷، ۵۱، ۸۰، ۱۷۴، ۱۰۵، ۱۱۱، ۱۱۹، ۱۹۱، ۲۰۰
آمریکا، آمریکایی، ۴۱، ۷۹، ۱۱۹، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۵۹ ← ایالات متحد
ابرمرد، ۱۰۱، ۱۰۳
ابن‌الفرید، ۱۵۸
ابن عربی، ۱۵۸، ۱۷۰
ابوحنیفه، ۸۷، ۱۳۶
ابوریحان بیرونی، ۱۵۱
اتیوپی، ۵۳
اجتهاد، ۱۳۲، ۱۳۸، ۲۱۹
احادیث، ۲۹، ۷۴، ۸۳، ۸۷، ۱۲۸، ۱۳۶، ۲۰۶
احمدخان، ۲۹، ۳۰، ۳۲
احمددار، بشیر، ۵۷
احمدیه، ۵۷، ۲۲۱
اخلاق، ۴۹، ۷۹، ۱۰۹، ۱۱۸، ۱۲۹، ۱۳۷، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۵، ۱۹۱، ۱۹۵، ۱۹۷، ۲۱۱
اخوان، مهدی، ۱۷، ۴۸، ۲۲۸
ادبیات فارسی، ۷
ادراکات حسی، ۱۶۳
ادیب برومند، عبدالعلی ، ۶، ۱۷، ۱۸
ادیسه، ۸۰
ارمغان حجاز، ۵۴، ۶۹، ۹۰، ۱۳۰، ۱۴۸، ۲۵۹
ارمنی، ۲۱۲
اروپا، ۱۳، ۲۲، ۲۹، ۳۰، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۲، ۴۷، ۵۱، ۶۳، ۶۴، ۷۹، ۱۰۵، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۹، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۱۱، ۲۱۵، ۲۱۶
از فردوسی تا شاملو، ۲۲۸
اساتیر، استوره، ۱۱۴، ۱۷۳، ۱۷۴، ۲۲۲
اسپانیا، ۴۷
اسپنسر، هربرت، ۱۸۰، ۲۵۹
اسپینوزا، بندیکت، ۱۰۵
استانبول، ۲۱۲، ۲۱۵

استعلامی، محمد، ۱۴۱
اســـتعمار، ۲۹، ۶۰، ۱۱۴، ۱۲۷، ۱۳۲، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۲۰
اسدآباد، ۲۰۳، ۲۱۳، ۲۱۴
اسدآبادی، جمال الدین، ۴۶، ۷۴، ۸۰، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴
اسرار خودی، ۱۹، ۲۳، ۳۶، ۴۱، ۵۰، ۶۸، ۶۹، ۷۶، ۹۴، ۹۶، ۹۹، ۱۰۴، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۶۹، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۹۴، ۲۰۵، ۲۱۵، ۲۵۷، ۲۵۹
اسکندر، ۱۶۱، ۲۲۶، ۲۳۹، **۲۵۶**
اسلام، اسلامی، ۷، ۸، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۳۸، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۷، ۵۰، ۵۳، ۵۴، ۵۶، ۵۷، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۷، ۷۲، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۸۰، ۸۱، ۸۳، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۲، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۶۶، ۱۷۶، ۱۷۰، ۱۷۷، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۴۵، ۲۵۲
اسلامیت و تعصب، ۲۱۲
اشعةاللمعات، ۱۸۸
اصفهان، ۲۴، ۲۱۱، ۲۱۵
اصفهانی، صائن‌الدین، ۱۰۶
اصل عدم قطعیت (نظریه)، ۱۲۸، ۲۴۳
اعتصامی، پروین، ۱۵۲
اعراب، ۷، ۱۱۶
اعظم‌خان، محمّد، ۲۱۴
افاغنه، ۲۷
افراط‌گرایی، ۶۳، ۶۵
افغانستان، ۴۳، ۵۳، ۶۳، ۱۸۹، ۲۱۴
افغان‌ها، ۲۷، ۵۳
افـــلاتون، ۹۸، ۱۰۵، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۱، ۱۹۲، ۱۹۷، ۲۴۹
افلاتونیان، ۱۰۹، ۱۹۲
اقبال آکادمی، ۴۶، ۵۷
اقبال‌پژوهی، ۱۵، ۲۱
اقبال، جاوید، ۴۹، ۵۵
اقبال‌شناس، ۲۱، ۵۳، ۵۵
اقبال و اندیشه‌های دینی غرب معاصر، ۷۵، ۲۶۰
اقبال و ده چهره دیگر، ۳۷، ۴۵، ۷۵، ۲۶۰
اقبال و شش فیلسوف غـــربی، ۳۶، ۴۶، ۷۵، ۱۹۱، ۲۶۰
اقبال و شعر فارسی، ۱۱
اگزیستانسیالیسم، ۲۰، ۶۰، ۷۶، ۸۵، ۱۱۲، ۱۳۷
الفوزالکبیر، ۲۰۷
الله‌آباد، ۴۴
ام‌الکتاب، ۱۳۰، ۲۱۸
امان‌الله خان، ۴۲
امیرخسرو، ۲۲۴
انـتشارات اقـبال، ۲۷، ۵۱، ۵۲، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۵۰، ۲۰۵، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۵، ۲۲۸

انتشارات امیرکبیر، ۲۱۱

انتشارات تهران، ۱۴۵

انتشارات جاوید، ۵۷

انتشارات حکمت، ۵۴، ۱۱۲

انتشارات خوارزمی، ۲۲۱

انتشارات زوار، ۱۴۱

انتشارات فردوس، ۲۲، ۳۲، ۴۰، ۴۱، ۴۶، ۵۰، ۵۲، ۵۴، ۶۷، ۹۹، ۱۰۷، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۶۹، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۴۳

انتشارات نامک، ۴۰، ۶۶، ۲۱۸

انتظار، ۷۶، ۱۰۶، ۱۱۷، ۱۲۲، ۱۵۹، ۱۶۹، ۲۴۷

انحصارطلبی، ۶۵، ۱۲۰، ۱۴۰، ۱۴۱

انحطاط اسلام، ۲۱۲

اندیشه‌های سیاسی در اسلام، ۲۲۱

انسان آرمانی، ۷۱، ۹۴، ۱۰۱، ۱۴۱، ۱۵۱، ۱۸۳، ۱۹۰، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۵۱

انسان کامل، ۳۳، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۷۰، ۱۸۲، ۱۸۸

انصاری، قاسم، ۴۸

انگلستان، انگلیس، انگلیسی، ۱۴، ۱۹، ۲۹، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۴۲، ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۹۵، ۱۱۲، ۱۳۲، ۱۵۸، ۱۶۴، ۲۱۵، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۷، ۲۶۰

انیشتین، ۱۲۸

اورنگ زیب، ۲۰۷

ایاز، ۲۲۷

ایالات متحد، ۱۱۹، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۵۹ ← آمریکا

ایتالیا، ۴۰، ۴۲، ۵۳، ۱۹۹، ۲۰۰

ایده‌آلیسم شخصی، ۱۰۵

ایده‌آلیسم مطلق، ۱۱۲

ایده‌گرایی، ۵۵

ایران، ایرانی، ایرانیان، ۲۱، ۲۴، ۲۵۲ ۷، ۸، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۹، ۳۷، ۵۵، ۶۰، ۶۱، ۶۶، ۷۶، ۹۴، ۱۲۷، ۱۳۴، ۱۴۴، ۱۵۱، ۱۹۲، ۱۹۷، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۸، ۲۵۲، ۲۵۶، ۲۶۰

ایرج میرزا، ۸۳، ۱۹۴

ایرلندی، ۱۷۰

ایستگاه فضایی هابل، ۸۱

ایلیاد، ۸۰، ۲۵۹

بئاتریس، ۷۰

بابافغانی، ۲۲۴

باتیستاویکو، ۱۹۹

بازگشت به خویشتن، ۲۰، ۶۱، ۷۳

بال جبرییل، ۱۹، ۳۱، ۴۷، ۵۳، ۹۶، ۱۳۹، ۱۹۰

بالکان، ۴۰

بانگ درا، ۳۴، ۳۹، ۴۲، ۴۴، ۴۸، ۵۱، ۱۸۲

بایزید، ۶۷، ۱۱۲، ۱۴۱

بچه سقا، ۴۲

بحران اجتماعی ما، ۲۱۲

بحران سیاسی ما، ۲۱۲

بحران فکری ما، ۲۱۲

بخارا، ۱۴۹

بخاری، حبیب‌الله، ۴۲

بدخشان، ۶۷، ۲۵۲

برگسون، هنری، ۱۷، ۹۶، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۱۸، ۱۹۱

برموند، هِنْری، ۱۵۵
بروجرد، ۲۱۴
برهمن، ۲۸، ۴۹، ۲۴۸
بصره، ۲۱۵
بقایی ماکان، محمد، ۲۲، ۲۷، ۳۶، ۴۰، ۴۶، ۶۶، ۶۷، ۹۹، ۱۰۷، ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۳، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۹۱، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۱۵ - ۲۱۸، ۲۲۵، ۲۲۸، ۲۴۳
بلیک، ویلیام، ۱۵۸، ۱۶۵
بمبئی، ۲۱۴
بندگی‌نامه، ۵۲، ۱۴۸، ۲۵۹
بنگال، ۴۰
بنگلادش، ۵۹
بوتیچلی، ۸۶
بودا، بودایی، ۶۴، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۶
بهار، محمدتقی، ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۱۴۴، ۲۲۸، ۲۳۸، ۲۴۴، ۲۴۶
بهبهانی، سیمین، ۱۷
بهزاد، کمال‌الدین، ۸۶
بی‌باکی، ۴۶، ۲۰۴
بیستون، ۲۴
بی‌ناس، جان، ۲۹
پاتریک، کیل، ۱۱۹
پارس، پارسی، ۷، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۲۳، ۳۴
پاسکال، بلز، ۱۵۷
پاکستان، ۱۱
پان‌اسلامیسم، ۸۰
پراگماتیسم، ۱۳، ۱۰۴، ۱۵۱
پروتستان، ۱۳۸
پروین، ۱۴۹، ۱۸۰، ۲۴۸، ۲۵۲
پس چه باید کرد ای اقوام شرق، ۵۳، ۲۰۸، ۲۱۸
پلوتینوس، ۱۹۲
پنجاب، ۱۸، ۲۷، ۳۳، ۴۰، ۴۳، ۱۸۹، ۲۰۳
پورسینا، ۲۳، ۶۵ ← ابوعلی سینا
پوزیتیویست، پوزیتیویسم، ۱۳۷
پیامبر (ص)، ۲۰، ۴۷، ۵۰، ۶۰، ۷۴، ۱۳۹، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۷۵، ۱۸۵، ۱۹۰، ۱۹۱
پیام مشرق، ۲۲، ۵۱، ۱۰۴، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۶۰، ۱۷۰، ۱۸۲، ۱۸۴
پیرس، چارلز، ۹۴، ۱۰۴
تاریخ جامع ادیان، ۲۹
تاریخ علم‌کلام، ۲۰۷
تالاب گاوخونی، ۲۴
تأملات پراکنده، ۵۵، ۵۶
تأویل، ۷۳، ۷۶
تثلیث، ۱۸۵
تجددطلبی، ۲۹
تجربه دینی، ۵۶، ۱۳۹
تجربه عرفانی، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸
تداوم نبوت، ۷۴
ترزای، قدیس،، ۱۵۸
ترکی، ۱۹
ترکیه، ۴۰، ۸۰، ۲۰۷

ترینیتی کالج، ۳۶، ۳۸
تسامح دینی، ۲۰، ۷۶، ۱۳۴
تسنن، ۴۴، ۱۳۴، ۲۲۱ ← سنی
تشیع، ۸۷، ۱۳۴، ۲۱۴، ۲۲۱ ← شیعی
تصحیف غربزدگی، ۴۰، ۶۶، ۲۱۸، ۲۲۰
تصوف، ۵۵، ۷۵، ۹۵، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۳۰، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۶۸، ۱۸۹، ۲۴۸
تصوف در تصور اقبال، ۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۲۵۹
تعلیم و تربیت، ۹، ۲۰، ۲۹، ۳۰، ۴۸، ۶۷، ۶۸، ۸۵، ۹۳، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۵، ۱۷۳، ۱۹۷
تقدیر، ۲۲، ۷۰، ۸۱، ۱۴۹، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۲۴، ۲۳۱، ۲۴۳
تقریب مذاهب، ۲۰، ۷۴
تقی‌زاده، حسن، ۱۷
تکامل، ۷۰، ۷۶، ۹۶، ۱۰۲، ۱۱۰، ۱۱۵، ۱۶۹، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۹۰، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۵۳
تکثرگرایی، ۱۲۱
تگزاس، ۶۶
تمامیت‌خواهی، ۶۵
تمدن، ۷، ۶۲، ۶۴، ۷۹، ۸۱، ۸۲، ۸۹، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۷۲، ۱۷۹، ۱۸۵، ۲۱۹
تمدن غرب، ۳۹، ۷۶، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۱۳۲، ۲۱۹، ۲۵۹
تنازع حیات، ۱۷۷، ۱۹۱
توس، ۱۶، ۲۱
تهاجم فرهنگی، ۸۹
تهران، ۴، ۱۳، ۲۲، ۶۶، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۵۲
تیموریان، ۱۶
ثنویت، ۸، ۲۳
جام جم، ۲۳، ۸۷، ۲۲۶
جامعه، ۱۳، ۱۷، ۲۹، ۳۸، ۴۷، ۵۰، ۵۱، ۵۶، ۶۰، ۶۳، ۷۲، ۷۴، ۷۵، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۸، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۱، ۱۹۷، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۲۴، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۵۹
جامی، عبدالرحمان، ۱۱، ۱۳۴، ۲۰۱، ۲۲۴
جاودانگی، ۱۱، ۵۶، ۷۱، ۸۹، ۹۷، ۱۱۲، ۱۵۷، ۱۹۸، ۲۳۱، ۲۳۲
جاویدان خرد، ۱۸۰
جاویدنامه، ۱۹، ۵۲، ۵۷، ۶۱، ۷۰، ۸۱، ۸۵، ۸۸، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۶۰، ۱۷۰، ۱۸۷، ۱۸۹، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۳۱، ۲۵۹
جبار خان، ۲۷
جبریگری،، ۸۳
جبرییل، ۲۵۲
جرج پنجم، ۴۹
جزم‌اندیشی، ۱۳۴
جزمیات، ۷۵، ۱۳۶
جزیه، ۶۴
جماعت اسلامی، ۴۷
جم، جمشید، ۲۳، ۲۴۹، ۲۵۵، ۲۵۶

جنگ جهانی اول، ۳۹
جنید، ۱۴۸
جوانان، ۱۲، ۲۴، ۲۹، ۳۵، ۶۷، ۶۸، ۸۵، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۲۴، ۲۵۲
جیلی، عبدالکریم ابراهیم، ۳۳، ۱۸۲، ۱۷۰
جیمز، ویلیام، ۹۴، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۶۳
چایلدز، دیوید، ۱۱۹
چرا مسیحی نیستم؟، ۱۳۷
چنین‌گفت زرتشت، ۱۹۳، ۲۰۰
حاج سیاح، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۱۵
حافظ، ۹، ۱۱، ۲۰، ۲۳، ۲۴، ۶۷، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۲، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۵۲
حبشه، ۵۳
حجاز، ۲۷
حجة‌البالغه، ۲۰۷
حدیث، ۸۶، ۸۷، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۳۶، ۱۷۷، ۲۴۴
حدیقه، ۱۷۱
حلاج، ۱۳، ۷۶، ۹۵، ۱۱۲، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۸۸
حلیم‌پاشا، سعید، ۲۱۲، ۲۱۳
حیدرآباد، ۴۶، ۲۱۵
حیدری، ۲۱۵
حیدری، اکبر، ۴۶
خاتمیت نبوت، ۷۴، ۱۴۵
خاطرات حاج سیاح، ۲۱۴
خاور، ۲۱۵
خدا، ۷، ۸، ۱۲، ۱۹، ۴۴، ۴۹، ۵۲، ۵۶، ۷۲، ۷۳، ۷۶، ۸۱، ۸۳، ۸۸، ۹۰، ۹۴، ۹۶، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۳۰، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۵، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۷، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۶، ۲۵۹
خرد جمعی، ۸۸، ۱۳۸، ۱۴۰
خرمشاهی، بهاءالدین، ۲۲۱
خشونت، ۶۳، ۶۵، ۱۲۰، ۱۴۰، ۱۴۱
خضر، ۸۲
خطیبی، حسین، ۱۷، ۲۲۷
خلیل، ۵۰ ← ابراهیم
خلیلی، عباس، ۲۰
خلیلی، مهرداد، ۲۰
خوانسار، ۲۵
خودانکاری، ۷۱، ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۱۴۷
خودی، ۱۲، ۲۳، ۲۴، ۵۴، ۶۰، ۶۲، ۶۳، ۷۱، ۷۳، ۷۶، ۹۰، ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۸، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۸، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۵، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۶، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۷، ۲۵۹
خیال وصال، ۵۴، ۲۵۹
خیام، ۶۵، ۱۴۹، ۱۵۷، ۱۸۰، ۱۹۹، ۲۳۰
خیبر، ۹۰
خیر و شر، ۱۳، ۱۷۷، ۱۸۱، ۱۹۷
خیزش حیاتی، ۱۰۴

دارا، داریوش، ۲۳
داروین، چارلز، ۱۸۰، ۱۹۸
داعی‌الاسلام، محمدعلی، ۱۱
دانته، ۵۲، ۷۰
دانشگاه آکسفورد، ۴۲
دانشگاه الازهرا، ۲۱۵
دانشگاه تهران، ۱۳
داوود نبی، ۱۰۶، ۲۵۰
در شبستان ابد، ۵۲، ۵۷، ۱۳۱، ۱۳۴، ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۲۱، ۲۵۹
دکارت، رنه، ۶۶، ۸۲، ۲۵۹
دکن، ۲۱۵
دگراندیشی، ۲۰، ۵۳، ۷۴، ۱۱۶، ۱۲۰، ۲۲۶، ۲۲۸
دماوند، ۱۷، ۲۴
دموکراسی، ۱۱۱، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۹۸
دموکریتوس، ۲۳
دوزخ، ۷۶
دهخدا، علی‌اکبر، ۱۷
دهلوی، ولی‌الله، ۸۷، ۲۰۷
دهلی، ۲۹
دیدن دگرآموز، ۱۲، ۱۴۲
دیوان شمس، ۱۸۳
دیوان غربی ـ شرقی، ۲۲، ۵۱
دیوژن، ۱۸۳
دیونیزوس، ۱۷۲، ۲۰۱
دیویی، جان، ۴، ۱۱۹، ۱۵۷
رازی، فخرالدین، ۳۱، ۶۵، ۱۳۹، ۱۴۸، ۱۵۱، ۲۲۷، ۲۵۲
راسل، برتراند، ۶۴، ۱۱۹، ۱۳۷
رامبراند، هارمنس زئون، ۸۶
راه حیاتی، ۷۰، ۱۶۸
رجایی خراسانی، علی‌محمد، ۱۲
رحمانی، نصرت، ۱۷، ۸۲
رستاخیز، ۱۴۴، ۱۴۷
رستم، ۹۴، ۱۰۴، ۱۵۱، ۱۸۳، ۲۴۹
رشت، ۲۱۵
رموز بی‌خودی، ۵۰، ۱۴۸، ۱۶۹، ۱۸۴، ۲۰۶
رنجیت سنگه، ۲۷
روح، ۱۳، ۱۴، ۲۲، ۲۹، ۶۴، ۷۲، ۷۷، ۹۱، ۹۴، ۹۵، ۹۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۷۴، ۱۹۰، ۱۹۳، ۱۹۷، ۲۰۴، ۲۳۲، ۲۶۰
روح‌الامین، ۱۳۰
روح مکاتیب اقبال، ۴۶
رودگنگ، ۲۴، ۱۶۷
روشنفکر، ۲۹، ۳۲، ۴۷، ۴۸، ۷۳، ۷۴، ۸۷، ۱۴۳، ۲۱۹، ۲۲۱
روکرت، فردریک، ۳۷
رومی، رومیان، ۷، ۶۹، ۷۲، ۷۶، ۹۰، ۱۰۲، ۱۵۵، ۱۷۰، ۱۷۷، ۱۹۲، ۲۱۳
رهبانیت، ۹۷، ۱۸۶
رهبین، محمد افسر، ۵۳
ریاض، محمد، ۵۵
رید، هربرت، ۴۱
زاری، تزاری، ۲۳۹
زاینده‌رود، ۲۵
زبان اردو، ۱۵، ۲۲، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۴، ۳۸، ۳۹،

۴۱، ۴۲، ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۵۰، ۵۱، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۶۵، ۷۱، ۱۰۳، ۱۳۹، ۱۴۸، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۸۲، ۲۵۲
زبان‌شناسی، ۸۰، ۱۷۸
زبان فارسی، ۷، ۱۱، ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۲، ۲۳، ۱۵۱، ۱۸۳، ۲۲۵، ۲۲۷
زبور عجم، ۲۸، ۵۲، ۱۴۸
زحل، ۱۴۷
زرتشت، ۸، ۲۳، ۶۱، ۲۰۱، ۲۲۵
زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۷
زلیخا، ۲۴۵
زمان مستمر، ۱۰۴
زمان و مکان، ۱۱۸، ۱۶۴، ۲۴۳، ۲۵۹
زمان و مکان از دیدگاه اقبال، ۲۴۳
سرمایه‌داری نوین، ۷۴
زمخشری، ۳۱
زن، ۸۶، ۱۴۴
زندگی، ۲۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۴۱، ۴۴، ۵۰، ۵۳، ۵۴، ۶۰، ۶۲، ۶۶، ۷۰، ۷۲، ۷۴، ۷۶، ۸۱، ۸۴، ۸۵، ۸۷، ۹۱، ۹۵، ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۳۹، ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۵۹، ۲۶۰
زنده‌رود، ۲۴، ۵۲، ۲۱۲
زهره، ۱۴۷، ۱۷۰، ۲۴۵، ۲۵۴
ژاپن، ۷۹
ژنو، ۲۲، ۲۵۲
سارتر، ژان پل، ۶۰
سبزواری، هادی، ۱۹۹
سپهری، سهراب، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹
سخنرانی‌ها، نگاشته‌ها و بیانیه‌های اقبال، ۵۶
سرداربیگم، ۴۰
سرمد، صادق، ۱۸
سری‌لانکا، ۵۹
سعدی، ۱۱، ۳۷، ۱۰۶، ۲۲۴
سعیدی، غلامرضا، ۱۲
سقراط، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۱، ۱۹۲، ۲۴۹، ۲۶۰
سلطان صاحبقران، ۸۱
سلیما، ۱۸۲، ۲۴۵، ۲۵۵
سمرقند، ۱۴۹
سنایی، ۱۱، ۵۳، ۶۲، ۶۴، ۶۷، ۷۰، ۹۰، ۱۶۰، ۱۷۱، ۲۱۹، ۲۶۰
سنت، ۳۴، ۲۱۴
سنگلج، ۲۱۴
سنگهتن، ۴۳
سنی، ۸۷، ۱۳۴، ۲۱۴ ← تسنن
سوریه، ۶۳

سوسیالیسم، ۱۸۱
سونش دینار، ۲۲، ۴۰، ۵۵، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۳۴، ۲۱۸، ۲۵۹
سهروردی، ۲۱، ۲۳، ۳۱، ۶۵، ۱۰۶، ۱۵۲، ۱۹۹
سیاح، حمید، ۲۱۱
سیالکوت، ۲۷، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۵، ۳۶، ۵۷، ۲۰۳، ۲۲۱
سیدین، غ.، ۶۷، ۱۲۶، ۱۳۳، ۲۵۹
سیرالعباد، ۷۰
سیر حکمت در ایران، ۲۵، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۷، ۵۵، ۱۳۳، ۱۷۰، ۲۶۰
سیروسلوک عرفانی، ۱۵۵، ۱۵۶
سیک‌ها، ۲۷
سیلان، ۵۹
شاتو، ژان ، ۱۱۹
شاملو، احمد، ۴۸، ۸۶، ۹۱، ۱۰۶، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۶۰
شاو، برنارد، ۱۷۰
شاهنامه، ۱۶، ۱۷، ۲۱، ۶۱، ۱۵۱
شبستری، ۵۲، ۸۶، ۱۴۷، ۲۱۸، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۵۹
شبستری، محمود، ۵۲
شبه‌قاره، ۱۱، ۱۵، ۱۶، ۱۹، ۲۹، ۵۹، ۶۰، ۷۶، ۱۴۸، ۱۵۴، ۱۸۹
شخصیت، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۷، ۲۰، ۲۸، ۲۹، ۵۱، ۵۲، ۶۸، ۸۳، ۸۷، ۹۳، ۹۴، ۹۸، ۱۰۵، ۱۱۲، ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۶۴، ۱۷۶، ۱۸۸، ۲۰۴، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۶
شرار زندگی، ۴۱، ۵۰، ۹۹، ۱۴۶، ۲۰۵، ۲۱۵، ۲۵۹
شرح مثنوی شریف، ۱۷۲
شرق‌شناسان، ۱۳، ۱۹
شرق‌شناسی، ۱۹، ۶۶، ۸۰
شرق و غرب، ۳۲، ۳۵، ۶۲، ۷۹، ۸۳، ۸۸، ۹۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۴۴، ۲۱۳، ۲۱۸، ۲۳۸
شریعتی، علی، ۱۲، ۱۸، ۲۹، ۸۷، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۹
شریف، م. م.، ۵۵
شعر، ۴، ۹، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۷، ۲۰، ۲۳، ۲۸، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۸، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۹، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۷۱، ۹۴، ۹۷، ۱۲۰، ۱۲۷، ۱۴۲، ۱۵۰، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۴۷، ۲۴۹
شکوه شمس، ۱۹
شلیمان، ۸۰
شمس البارعه، ۸۳، ۸۴
شمس‌العلماء، ۳۰، ۳۲
شوپنهاور، آرتور، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۷۴
شودهی، ۴۳
شوشتری، قاضی نورالله، ۸۷
شهامت، ۴۶، ۶۸، ۱۲۱، ۱۷۸
شیخ اشراق، ۲۵
شیرازی، حسن، ۲۰۹
شیطان، ۸۲، ۸۵، ۱۶۱
شیعی، ۴۴، ۲۲۱ ← تشیع

شیلر، یوهان فردریک، ۳۷
شیمل، آنه مری، ۱۹
صاحب کشاف، ۱۳۹
صانعی دره بیدی، منوچهر، ۱۱۲
صدری، ۸۳
صفا، ذبیح‌الله، ۶۴، ۹۳، ۱۰۶، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۴۵، ۱۵۵، ۲۲۸
صفوی (سلسله)، ۲۱۱
صلیبا، جمیل، ۱۱۲
صورتگر، ۱۷، ۲۰، ۲۲۷
صوفی، صوفیان، ۴۸، ۱۳۰، ۲۱۱، ۲۴۵، ۲۴۸
ضرب کلیم، ۳۱، ۵۳، ۵۴، ۱۹۰
ضوءاللّمعات، ۱۰۶
طاهره (قرةالعین)، ۱۵۸
طریقت، ۱۶۱
ظل‌السلطان، ۲۱۱
ظهیری، عبدالله، ۵۷
عارف، قزوینی، ۳۳، ۵۲، ۷۲، ۱۲۳، ۱۴۶، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۸۶، ۲۱۳، ۲۲۷
عبدالقادرخان، ۵۱
عبده، محمد، ۲۱۳
عجم، ۲۳، ۲۴، ۵۲، ۲۵۲
عراق، ۶۳
عراقی، فخرالدین، ۱۱، ۲۲۴
عربستان، ۷، ۸، ۲۲، ۱۸۹
عربی، ۲۹، ۳۰، ۳۳، ۳۵، ۳۶، ۳۸، ۱۶۷، ۱۹۲، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۶۰
عربیت، ۷
عرفان، ۱۲، ۲۰، ۲۸، ۴۵، ۵۷، ۷۱، ۱۱۲، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۷، ۱۸۲، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۲
عرفانی، عبدالحمید، ۲۲، ۵۳
عرفی، شیرازی، ۲۲۴
عروةالوثقی، ۲۱۵
عشق، ۱۷، ۲۲، ۲۴، ۳۴، ۴۰، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۸۱، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۱۰۳، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۵۱، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۸۱، ۱۸۴، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۱۳، ۲۲۶، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۶۰
عطار، فریدالدین، ۲۱، ۶۳، ۱۴۱، ۱۷۰، ۲۱۲، ۲۲۴
عقل، ۲۹، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۷۰، ۷۱، ۸۵، ۹۱، ۹۲، ۱۱۰، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۹، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۴۶، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۵
عقل و عشق، ۱۱۸، ۱۳۵، ۱۷۲
علم اقتصاد، ۳۴، ۵۴
علم رسمی، ۶۷، ۲۵۴
علوم تربیتی، ۷۴، ۱۱۰، ۱۳۳
علی (حضرت)، ۱۱، ۱۸، ۲۹، ۴۷، ۵۷، ۷۰، ۱۳۴، ۱۴۷، ۱۵۵
عمل‌گرایی، ۲۰، ۹۴، ۱۰۴

عنایت‌الله خان، ۴۲
عنایت، حمید، ۲۲۱
غالب دهلوی ۱۸۲
غرب ستیزی، ۶۲
غرب‌شناسی، ۷۹، ۸۰، ۸۲
غزنوی، ۵۳
غزنوی، محمود، ۵۳ ← محمود (سلطان)
غزنین، ۵۳
فارابی، ۹۰، ۱۵۱
فاشیسم، ۲۰۰
فتوحات مکیه، ۱۶۷
فخر داعی، محمدتقی گیلانی، ۲۰۷
فراسوی نیک و بد، ۱۷۶
فرانسه، فرانسوی، ۴۰، ۶۰، ۹۶، ۱۰۴، ۱۵۵، ۱۹۱، ۲۲۰
فرانسیس، قدیس، ۱۶۵
فرخی، یزدی، ۲۲۷
فرد، ۲۱، ۶۳، ۹۳، ۹۴، ۹۶، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۶۶، ۱۶۹، ۱۸۰، ۱۸۵، ۲۰۴، ۲۲۴، ۲۵۹
فردوسی، ۴، ۶، ۹، ۱۱، ۱۳، ۱۶، ۱۷، ۲۱، ۲۲، ۲۵، ۶۰، ۲۱۵، ۲۶۰
فردیت، ۶۸، ۸۸، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۴۷، ۱۶۵، ۱۶۹، ۱۸۹، ۲۰۴
فرصت شیرازی، ۸۴
فرنگ، ۶۵، ۸۹، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۶۰، ۱۷۵، ۲۱۳، ۲۱۹، ۲۴۹، ۲۵۴
فروزان‌فر، بدیع‌الزمان، ۱۷، ۲۰، ۱۷۲
فروید، زیگموند، ۱۶۴
فرهنگ، ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۵۴، ۵۶، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۶۹، ۷۶، ۷۷، ۷۹، ۸۲، ۸۴، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۵، ۹۸، ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۴۴، ۱۵۱، ۱۷۳، ۱۷۹، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۷، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۵۹، ۲۶۰
فرهنگ جمعی، ۶۲، ۸۸، ۱۱۳
فرهنگ فلسفی، ۱۱۲
فصوص الحکم، ۱۶۷
فضل‌الرحمان، ۱۵۳
فقر، ۲۳، ۴۵، ۴۶، ۷۲، ۸۱، ۱۷۷، ۲۰۴، ۲۲۳، ۲۴۴، ۲۵۱
فقه، ۷۵، ۸۴، ۱۳۱، ۱۳۲، ۲۱۸، ۲۱۹
فلاسفه غرب، ۱۳
فلسطین، ۴۰، ۴۲
فلسفه خودی، ۵۰، ۶۰، ۶۱، ۷۳، ۸۵، ۸۹، ۹۳، ۱۹۱
فلسفه دین از دیدگاه اقبال، ۷۵
فلسفه غرب، ۱۳، ۸۹، ۱۰۱، ۲۵۹
فوزالاصغر، ۱۸۰
فیخته، یوهان‌گو تلیب، ۱۷، ۹۶، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۹۱
فیلسوفان عشق، ۲۲۵
قادیانی، غلام احمد، ۵۷، ۲۲۱
قاضی نورالله شوشتری، ۸۷
قاهره، ۲۱۲

قرآن، ۱۷، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۴۴، ۴۶، ۵۳، ۷۰، ۷۳، ۸۳، ۹۴، ۹۸، ۱۰۲، ۱۱۲، ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۹۳
قریشی، محمد عبدالله، ۴۶
قزوین، ۲۱۴
قلندر، قلندری، ۲۰، ۴۸، ۱۶۱، ۱۴۵، ۲۶۰
قندهار، ۴۲، ۵۳
کابل، ۲۷، ۴۲، ۵۳، ۲۱۴
کاتولیک، ۶۳، ۱۳۸
کاشان، ۲۵
کالج اسکاچ میشن، ۳۰
کانت، امانوئل، ۳۶، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۹۸
کربلا، ۲۱۴
کربن، هانری، ۱۹
کریم‌بی‌بی، ۳۲
کسروی، احمد، ۱۴۷، ۲۵۹
کشّاف، ۳۱، ۱۵۰
کشمیر، ۲۷، ۲۸، ۴۹
کلارک، ۱۱۳
کلمة التصوّف، ۳۱
کلیم کاشانی، ۳۱، ۵۳، ۵۴، ۱۹۰، ۲۲۳
کلیم کاشانی، ۲۰
کلینی، ۱۴۲
کمال‌الملک، ۸۶
کمبریج، ۳۶
کمدی الاهی، ۵۲
کوه الوند، ۲۴
کی‌یرکه‌گارد، ۲۲۵
گاثه‌ها، ۲۲۵
گرامی، غلام قادر، ۱۹
گفت‌وگو، ۵۲، ۶۳، ۶۴
گلشن آزادی، ۱۹۴
گلشن راز، ۸۶، ۲۲۳
گلشن راز جدید، ۵۲، ۸۶، ۹۸، ۱۰۴، ۱۸۴، ۲۲۳، ۲۴۳، ۲۴۷، ۲۵۹
گوته، یوهان ولفگانگ، ۲۲، ۳۷، ۵۱
گیلانی، عبدالکریم، ۳۳
لاهور، ۳، ۴، ۵، ۱۱، ۱۸، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۸، ۴۰، ۴۶، ۵۷، ۱۳۵، ۱۴۲، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۲، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۵۹، ۲۶۰
لبنان، ۶۳
لعل روان، ۲۷، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۵۰، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۵، ۲۵۹
لندن، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۴۱، ۴۲، ۵۶، ۱۱۳، ۲۱۵
لنین، ۱۸۱
لیبی، ۴۰
لیلی، ۱۸، ۴۶، ۶۳، ۹۱، ۱۰۵، ۲۴۵، ۲۵۵
مابعدالطبیعه، مابعد طبیعی، ۲۰، ۷۲، ۷۵، ۱۱۷، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۷، ۱۹۸، ۲۵۹
ماده، ۹۱، ۱۱۰، ۱۱۹، ۱۴۸
ماده‌گرایان، ۱۰۹
مارکس، کارل، ۱۸۱
ماسینیون، لویی، ۱۹
مالرو، آندره، ۱۳۵
مبانی، ۵۷، ۱۲۶، ۱۳۳، ۲۵۹
مبانی تربیت فرد و جامعه از دیدگاه اقبال، ۱۲۶
مبانی روانشناسی اجتماعی، ۲۰۴

مثنوی معنوی، ۱۹، ۱۵۱

مجذوب، ۳۴، ۱۷۵، ۱۸۸، ۲۰۱

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۲

مجله آینده، ۴۸

محیط طباطبایی، محمد، ۱۱

محمود (سلطان)، ۵۳، ۲۵۰

مختاربیگم، ۴۰

مدرسی چهاردهی، ۲۰۴، ۲۱۴

مدینه، ۲۴

مراکز اقبال‌شناسی، ۱۶، ۵۹

مربیان بزرگ، ۱۱۹

مرگ، ۶۰، ۶۱، ۸۷، ۹۶، ۱۳۹، ۱۴۸، ۱۸۶، ۲۳۲، ۲۳۳

مزدیسنا، ۱۷۹، ۱۹۲

مسافر، ۵۳، ۱۳۹، ۱۴۸، ۱۵۱، ۲۱۷

مسجد قرطبه، ۴۷، ۵۳

مسعود، محمد، ۶۷

مسکویه، ابوعلی، ۱۸۰

مسلمان، مسلمانان، ۷، ۸، ۲۹، ۳۰، ۳۵، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۷، ۵۰، ۵۴، ۶۰، ۶۴، ۷۶، ۸۱، ۸۴، ۸۵، ۸۹، ۹۰، ۹۸، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۷۶، ۱۸۳، ۲۰۷، ۲۱۳، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۸، ۲۴۳، ۲۵۲

مسلم لیگ، ۴۳، ۴۴، ۵۶

مسیحی، مسیحیان، مسیحیت، ۴۵، ۴۷، ۶۴، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۲، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۵۳

مشروطه، مشروطیت، ۲۱۰، ۲۱۲

مشهد، ۵۷

مشیری، فریدون، ۲۳۳

مصر، ۲۱۵

مصطفا(ص)، ۸۳، ۸۶، ۱۳۰ ← پیامبر

مطالعه بیدل در پرتو اندیشه‌های برگسون، ۵۷

مطهری، مرتضی، ۱۸

معتزله، ۳۱

معری، ابوالعلاء، ۱۹۴

معنای زندگی از نگاه مولوی و اقبال، ۱۴۵

معنویت، ۵۱، ۵۴، ۹۱، ۱۱۰، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۶، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۵۱، ۱۸۹، ۱۹۱، ۲۰۰

معین، محمد، ۱۷، ۲۰، ۴۶، ۱۰۵، ۱۰۶، ۲۲۷

مغان، ۲۱، ۶۱، ۱۴۰، ۱۴۹، ۲۲۹

مقالات جمالیه، ۸۳

مقتدری، محمدتقی، ۱۲

مک تاگارت، جان، ۳۶، ۱۰۵

ملاصدرا، ۸۵، ۱۰۶

ملامتیه، ۴۸

ملّا، ملّاگری، ۷۵، ۱۳۰

ملی‌گرایی، ۳۹، ۴۰

منطق‌الطیر، ۱۹

من فردی، ۱۰۲

من متناهی، ۱۰۶، ۱۱۳، ۱۵۶

من محض، ۱۰۲

منوچهری دامغانی، ۳۸

مودودی، ابوالعلاء، ۴۷

موری کالج، ۳۰

موسا (حضرت)، ۱۸۹، ۱۹۰
موسولینی، ۲۰۰
موسیقی، ۴۴، ۴۹، ۹۶، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۹۸، ۲۴۹
مولوی، ۹، ۱۱، ۱۳، ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۳۷، ۴۴، ۴۵، ۴۷، ۵۰، ۵۲، ۶۲، ۶۵، ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۶، ۸۶، ۹۴، ۱۰۳، ۱۱۳، ۱۳۴، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۵، ۱۶۲، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۷، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۵، ۲۰۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۴۶، ۲۵۹، ۲۶۰
مونیخ، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۵۵
میرحسن، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۲، ۳۵
میرزا داغ، ۳۱
میرزاشریف، ۲۱۴
میرزای شیرازی، ۲۰۹، ۲۱۰
میکده لاهور، ۵۱
میکل‌آنژ، ۸۶
میل به قدرت، ۱۰۳، ۱۹۹، ۲۰۰
میلتون، جان، ۲۲۵
مینوی، مجتبا، ۱۲، ۱۷
نادرپور، نادر، ۱۷
نادرخان، ۴۲، ۵۳
نازیسم، ۲۰۰
نازی‌ها، ۶۰، ۲۰۰
ناصرالدین شاه، ۲۱۵
ناصرخسرو، ۱۸۰، ۲۲۵، ۲۲۶
نامه‌های اقبال به جناح، ۵۷
نجدی، عبدالوهاب، ۸۷، ۲۰۷
نجف، ۲۱۴، ۲۱۵
نذیر، قیصر، ۳۶، ۴۶، ۱۴۵، ۱۸۲، ۱۹۱، ۲۱۵، ۲۳۹، ۲۶۰
نشأت، صادق، ۱۷
نصر، حسین، ۲۱، ۵۶
نظام اجتماعی، ۱۲۳، ۱۲۴
نظامی، ۱۲۰، ۱۲۳، ۲۴۰
نظیری، نیشاپوری، ۲۳، ۲۲۴، ۲۵۵
نعمانی، شبلی، ۲۰۷
نفیسی، سعید، ۱۱، ۱۷
نقد مدرنیته، ۷۴
نمرود، ۲۵۰
نوافلاتونی، ۱۴۶
نواندیشی، ۲۰، ۸۷، ۱۲۹، ۱۳۵، ۱۴۱، ۱۴۲
نواندیشی دینی، ۷۴، ۱۲۸، ۲۰۶، ۲۲۵
نوبل، ۱۹
نورمحمد، ۲۸
نوکانتی، ۱۰۱
نوگرایی، ۱۴۱، ۱۴۲، ۲۲۶
نیچریه، ۲۱۳، ۲۱۵
نیچه، ۹، ۶۷، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۱۸، ۱۳۷، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۴۹، ۲۵۹
نیروانا، ۹۷

نیکلسون، رینولد، ۱۳، ۱۹، ۳۶، ۴۱، ۱۴۸
نیما، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۲۸
واقع‌گرایی، ۵۵، ۱۶۰
واگنر، ریچارد، ۱۷۰
وحدت وجود، ۸، ۷۱، ۸۳، ۹۵، ۹۷، ۱۱۲، ۱۳۰، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۶۵، ۱۸۹
وطن، ۱۳، ۱۸، ۲۱۰
وهابیه، ۲۹
ویتمن، والت، ۴۱
ویکتوریا (ملکه)، ۴۹
هاتف اصفهانی، احمد، ۸۹
هاکسلی، آلدوس، ۱۶۴
هایزنبرگ، ۲۴۳
هاینه، هنری، ۳۷، ۵۱
هدرینگتن، ۱۱۰
هردر، یوهان گوت فرید، ۳۷
هسه، هرمان، ۱۹، ۲۵۹، ۲۶۰
هگل، فردریک، ۳۶، ۹۵، ۱۰۱، ۱۱۲، ۱۱۹
هلنیسم، ۸۰
همدان، ۲۰۳، ۲۱۳، ۲۱۴
هند، ۷، ۱۸، ۲۰، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۷، ۵۱، ۵۶، ۵۷، ۵۹، ۶۰، ۶۴، ۶۵، ۶۸، ۷۱، ۷۵، ۷۹، ۸۰، ۸۵، ۸۹، ۹۵، ۹۷، ۱۰۱، ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۹، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۶، ۲۳۱، ۲۴۸، ۲۵۰
هنر، ۱۲، ۳۰، ۳۸، ۵۰، ۶۰، ۷۵، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۲۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۷۲، ۱۷۹، ۱۹۲، ۲۰۵، ۲۲۸، ۲۴۹، ۲۵۹
هوای تازه، ۲۲۹
هویت، ۱۶، ۲۵، ۴۴، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۷۱، ۷۷، ۹۵، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۱، ۱۳۲، ۲۱۸، ۲۲۰
هیتلر، ۲۰۰
هیمالیا، ۲۴، ۳۴
یاسپرس، کارل، ۱۱۱
یانگ، کیمپل، ۲۰۴
یغمایی، حبیب، ۱۷
یمن، ۶۳، ۹۹
یوحنا، ۱۵۸
یوسف (حضرت)، ۲۴۵
یوسفی، غلامحسین، ۱۲
یونان، یونانی، ۷، ۸، ۱۹، ۲۲، ۷۶، ۷۷، ۸۰، ۹۸، ۱۷۲، ۱۸۵، ۲۱۰
یهود، یهودیان، ۳۷، ۶۴، ۱۷۷، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۰۰، ۲۰۹

از این نویسنده منتشر شده است:

۱ـ **تصویرهای آشنا** / مجموعه داستان

۲ـ **بازسازی اندیشه دینی** / اقبال لاهوری

۳ـ **شرح مثنوی «گلشن راز جدید»** / اقبال لاهوری

۴ـ **شرح مثنوی «بندگی‌نامه»** / اقبال لاهوری

۵ـ **شرح مثنوی «چه باید کرد؟»** / اقبال لاهوری

۶ـ **روزالده** / هرمان هسه

۷ـ **سفر به شرق** / هرمان هسه

۸ـ **نقد و بررسی «سفر به شرق»** / جان فلوداس

۹ـ **مولوی، نیچه و اقبال** / خلیفه عبدالحکیم

۱۰ـ **تیزهوش** / هرمان هسه

۱۱ـ **مابعدالطبیعه (از دیدگاه اقبال)** / عشرت انور

۱۲ـ **اخبار عجیب و حکایات غریب** / هرمان هسه

۱۳ـ **دمیان** / هرمان هسه

۱۴ـ **نقد و بررسی «دمیان»** / جان ویتون

۱۵ـ **خیال وصال** / شرح ارمغان حجاز اقبال

۱۶ـ **خدا در آمریکا** / فوریو کلمبو

۱۷ـ **فرهنگ تحلیلی مذاهب آمریکا** / لئو راستن

۱۸ـ **آشنایی با فلسفه غرب** / جیمز فیبلمن

۱۹ـ **مبانی تربیت فرد و جامعه (از دیدگاه اقبال)** / غ. سیدین

۲۰ـ **نقد و بررسی شش داستان هسه** / جری گلن

۲۱ـ **سیدارتا** / هرمان هسه

۲۲ـ **نقد وبررسی «سیدارتا»** / جری گلن

۲۳ـ **نقد و بررسی «گرگ بیابان»** / جان سیمونز

۲۴ـ **نقد و بررسی «ایلیاد»** / سیدیر، کونستان

۲۵ـ **آکویناس** / آنتونی کنی

۲۶ـ **شرح فلسفه و آثار توماس آکویناس قدیس** / جرارد دالکورت

۲۷ـ **شرح فلسفه و آثار برگزیده نیچه** / مک دانیل استنلی

۲۸ـ **شرح فلسفه دکارت** / لئو دلی

۲۹ـ **میل، بنتام و مکتب فایده‌گرایی** / نیکولاس کاپالدی

۳۰ـ **نقد «تواریخ» هرودوت** / اسپنسر دی اسکالا

۳۱ـ **توماس هابز و جان لاک** / سوگوون کانگ

۳۲ـ **شرح فلسفه و آثار برگزیده آگوستین قدیس** / لئو دلی

۳۳ـ **روسو و آثار و افکارش** / مارگارت لوفتوس رانالد

۳۴ـ **خدایان و آدمیان (نقد مبانی فرهنگ و تمدن غرب)** / هنری پارکز

۳۵ـ **اقبال با چهارده روایت** / مجموعه مقالات

۳۶ـ **شرار زندگی** / شرح اسرار خودی اقبال

۳۷ـ **خدا در تصور اقبال** / مجموعه مقالات

۳۸ـ **پیاله‌ای از میکده لاهور** / گزیده اشعار اقبال

۳۹ـ **لعل روان** / شرح و بررسی تطبیقی غزلیات اقبال

۴۰ـ **سونش دینار** / دیدگاه‌های اقبال

۴۱ـ **زمان و مکان از دیدگاه اقبال** / مجموعه مقالات

۴۲ـ **تصوف در تصور اقبال، شبستری و کسروی** / مجموعه مقالات

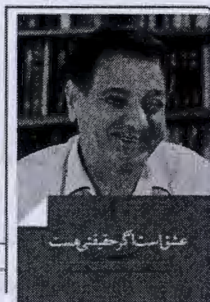
۴۳ـ **در شبستان ابد** / شرح جاویدنامه

۴۴ـ **میکده لاهور** / شرح کلیات فارسی اقبال

۴۵ـ **قلندر شهر عشق** / ۱۳ گفتمان و خطابه درباره اقبال

۴۶ـ اقبال و اندیشه‌های دینی غرب معاصر / محمد معروف
۴۷ـ فرهنگ تکمیلی انگلیسی / ـــــ
۴۸ـ اقبال و شش فیلسوف غربی / نذیر قیصر
۴۹ـ اقبال و ده چهرهٔ دیگر / ـــــ
۵۰ـ تصحیف غرب‌زدگی / ـــــ
۵۱ـ شرح و تصحیح دیوان سنایی / ـــــ
۵۲ـ ستایش عشق (عاشقانه‌های سنایی) / ـــــ
۵۳ـ سقراط؛ حکیمی که از پرسیدن باکی نداشت / کورا میسن
۵۴ـ شاملو و عالم معنا / ـــــ
۵۵ـ فلسفهٔ دین (از نگاه اقبال) / محمد معروف
۵۶ـ نقد روانشناسی و روان‌درمانی غرب (از نگاه اقبال) / نذیر قیصر
۵۷ـ معنای زندگی از نگاه مولوی و اقبال / نذیر قیصر
۵۸ـ اقبال؛ گلی که در جهنم رویید / ـــــ
۵۹ـ اقبال که بود و چه گفت؟ / مستنصر میر
۶۰ـ فردوسیِ برون‌مرز / ـــــ
۶۱ـ کی‌یر کگارد و اقبال / غ. صابر
۶۲ـ فرهنگ سه‌زبانه ماکان (فارسی، انگلیسی، عربی) / ـــــ
۶۳ـ نارسیس و گلد موند / هرمان هسه
۶۴ـ بازی مهره شیشه‌ای / هرمان هسه
۶۵ـ سفینه زندگی / هرمان هسه
۶۶ـ حافظ، روح ایرانی / ـــــ
۶۷ـ می‌نگریم و می‌رویم / ـــــ
۶۸ـ سیر حکمت در ایران / اقبال لاهوری
۶۹ـ از فردوسی تا شاملو / ـــــ
۷۰ـ نگرش‌های ایرانی / ـــــ

دیگر کتاب‌های نشر ترفند



۳۴۶ صفحه

۲۴۰۰۰ تومان

چاپ نخست ۱۳۹۵

عشق است اگر حقیقتی هست

نیم‌نگاهی به شعر قدمعلی سرامی

دکتر مهری تلخابی



۴۴۶ صفحه

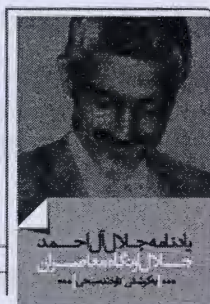
۳۰۰۰۰ تومان

چاپ نخست ۱۳۹۴

از رنج تا شکنج

یادنامه حسین منزوی

به کوشش نازخند صبحی



۱۹۴ صفحه

۱۳۰۰۰ تومان

چاپ نخست ۱۳۹۴

جلال از نگاه معاصران

یادنامه جلال آل احمد

به کوشش: نازخند صبحی



۳۹۴ صفحه

۲۹۰۰۰ تومان

چاپ نخست ۱۳۹۵

از خوان و نان تا خون و جان

قوت جان در ذهن و زبان مولانا

دکتر قدمعلی سرامی - دکتر فرشاد عربی



۱۷۸ صفحه

۱۱۰۰۰ تومان

چاپ نخست ۱۳۹۴

سروده‌های تلخ و شیرین

گزینه‌ای از طنزهای منظوم پارسی

دکتر محمود صادقی‌زاده



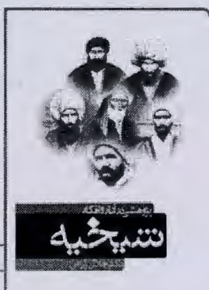
۱۷۰ صفحه

۱۳۰۰۰ تومان

چاپ نخست ۱۳۹۴

کودکان عارفان راستین

دکتر قدمعلی سرامی - مریم علایی



۲۸۰ صفحه

۱۵۰۰۰ تومان

چاپ نخست ۱۳۹۴

شیخیه

پژوهشی در آثار و افکار شیخیه

دکتر جلال زارعی



۱۳۱ صفحه

۱۰۰۰۰ تومان

چاپ نخست ۱۳۹۴

نوروز

جستارهایی پیرامون نوروز از دانشنامه ایرانیکا

مترجم: مصطفی صداقت رستمی



۳۶۶ صفحه

۲۸۰۰۰ تومان

چاپ نخست ۱۳۹۴

افسانه خدایان

گزارشی پیرامون تاریخ بت‌پرستی از آغاز پیدایش آدمی

منیژه قربانی



۳۰۹ صفحه

۲۲۰۰۰ تومان

چاپ نخست ۱۳۹۵

در هوای حوّا

روایتی از بازتاب موقعیت اجتماعی زنان در شعر پارسی



۳۴۹ صفحه

۲۵۰۰۰ تومان

چاپ نخست ۱۳۹۵

آوای دلدادگی

نگرش نوینی بر برخی از داستان‌های عاشقانه ایرانی

